Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben

von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**
in Königsberg i. Pr.

Zehnter Band



Gießen 1911
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Epiktet
und das Neue Testament

von

Adolf Bonhöffer



Gießen 1911
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**

in Königsberg i. Pr.

X. Band

Unveränderter Nachdruck der im Jahre 1911 erschienenen ersten Auflage

Archiv-Nr. 3907641



Printed in Poland

DEM ANDENKEN MEINER FRAU

Epikt. Diss. III 13, 5 u. 6

Ev. Joh. 16, 32

Unveränderter Nachdruck der im Jahre 1911 erschienenen ersten Auflage

Archiv-Nr. 3907641



Printed in Poland

Vorwort

In meinen früheren Arbeiten über Epiktet habe ich mir die Aufgabe gestellt, seine Stellung innerhalb der stoischen Schule, speziell sein Verhältnis zur alten Stoa klarzulegen, sodann seine eigene Philosophie, d. h. seine ethische Lebensanschauung gründlicher und systematischer, als es bis dahin geschehen war, zur Darstellung zu bringen. Auf deren Verwandtschaft mit dem Christentum, die jedem Leser der Dissertationen auffallen muß, bin ich damals absichtlich nicht näher eingegangen, weil ich mir dieses Thema, das mich vermöge meines Studiengangs besonders reizen mußte, für später zu selbständiger Behandlung vorbehalten wollte. Nach langer Pause ist mir die Ausführung dieses Vorhabens möglich geworden. Ich wollte ursprünglich das Verhältnis Epiktets zum Neuen Testament nur in einem größeren Aufsatz im „Archiv für Religionswissenschaft" behandeln und bin zu diesem Zweck mit Albrecht Dieterich in Beziehung getreten. Nach dem bald darauf erfolgten frühzeitigen Tode dieses um die religionsgeschichtliche Forschung so hochverdienten Mannes machte mir sein Kollege und Nachfolger in der Redaktion, Richard Wünsch, in ebenso liebenswürdigem Entgegenkommen den Vorschlag, meine Arbeit als Bestandteil der „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten" zu veröffentlichen. Dadurch war mir eine wesentlich umfassendere Behandlung des Gegenstandes nahe gelegt, als ich sie ursprünglich beabsichtigt hatte, was mir aber um so erwünschter war, als

ich inzwischen K. Kuiper's Versuch, die Th. Zahn'sche These von der Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament mit neuen Gründen zu stützen, kennen gelernt hatte, und bald darauf Carl Clemen in seinem Buch „Die religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909" die Kehrseite der Frage, nämlich die Abhängkeit des letzteren von der Stoa ausführlich und bis zu einem gewissen Grad abschließend zur Erörterung brachte.

So ist denn der erste Hauptteil dieses Werkes ganz diesen beiden kritischen Fragen gewidmet. Wenn ich aus Gründen der Symmetrie auch der ersten einen breiten Raum gegönnt und nicht bloß mit Kuiper's sondern auch mit Th. Zahn's Ansicht mich im einzelnen auseinandergesetzt habe, so lag mir dabei nicht bloß jede polemische Absicht fern, sondern ich bin mir auch wohl bewußt, in diesem Teil meiner Untersuchung keine wesentlich neuen Erkenntnisse zu bieten, hoffe aber doch gerade durch die genaue Prüfung der von den genannten Gelehrten vorgebrachten Gründe die entschiedene Ablehnung, welche ihre Auffassung überall gefunden hat, noch etwas fester verankert zu haben.

Auch bei der zweiten Frage bin ich, im wesentlichen in Übereinstimmung mit Clemen, nur noch bestimmter als dieser, zu einem fast durchweg verneinenden Ergebnis gekommen. Im Mittelpunkt steht hier naturgemäß die Prüfung des Verhältnisses des Apostels Paulus zum Hellenismus und zur stoischen Philosophie, wobei ich mich auf die wertvollen Arbeiten von Ad. Deissmann, G. Heinrici, Th. Nägeli, Ed. Schwartz, Johannes Weiß, Paul Wendland und anderer stützen konnte. Die Ausführlichkeit, mit welcher ich auch hier auf das Einzelne einging, war vielleicht für die Entscheidung der Streitfrage nicht erforderlich, dürfte aber doch nicht ganz unnütz sein, insofern die mit Epiktet nicht schon vorher genauer Vertrauten auf diese Weise tiefer in die Eigenart der stoischen Weltanschauung eingeführt und auf den zweiten, rein vergleichenden Hauptteil vorbereitet werden, in welchem, wenigstens für mich, der Schwerpunkt des Ganzen liegt. Hier war es mein Bestreben, die beiden Lebensanschauungen nicht bloß obenhin zu vergleichen sondern in

ihren Tiefen zu erfassen und sowohl ihre Verwandtschaft als auch ihren Gegensatz nach allen Seiten zu beleuchten. Wenn die hierbei namentlich über die Bedeutung der stoischen Ethik im Vergleich zur christlichen entwickelten Ansichten vielfach auf Widerspruch stoßen werden, so wird man doch nicht verkennen, daß ich es mir angelegen sein ließ, auch der letzteren eine unbefangene Würdigung zuteil werden zu lassen.

Wichtigere Abkürzungen, die ich mir im Text erlaubt habe, sind:

B[1] u. B[2] für meine beiden früheren Werke über Epiktet (von S. 30 ab)
A = Alttestamentl. Apokryphen } von S. 106 ab
S = Septuaginta } von S. 106 ab
P = Patres apostolici } von S. 106 ab
Pl = Paulus (von S. 137 ab, auch im weiteren Verlauf des Buches gegen meine eigentliche Meinung beibehalten).

Stuttgart im April 1911.

Adolf Bonhöffer

Inhaltsübersicht

Seite

Erstes Buch

Die Frage der Abhängigkeit

Vorbemerkung 1

Erster Teil

Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament

Erster Abschnitt

Theodor Zahn 4

Zweiter Abschnitt

K. Kuiper 44

Dritter Abschnitt

Schlußergebnis 72

Zweiter Teil

Abhängigkeit des Neuen Testaments von der Stoa

Erster Abschnitt

Allgemeines 82

Zweiter Abschnitt

Die Synoptiker und Verwandtes 89

Dritter Abschnitt

Paulus. (Einleitung) 98

A. Der Wortschatz 101

B. Der Stil 136

C. Besonders bedeutungsvolle Worte und Begriffe 146

D. Einzelne stoizisierende Aussprüche 166

Vierter Abschnitt

Die übrigen Schriften des Neuen Testaments 180

Seite

Zweites Buch

Vergleichung Epiktets und des Neuen Testaments

Vorbemerkung 195

Erster Teil

Der Wortschatz

Einleitung 197

Erster Abschnitt

Wörter, welche Epiktet und dem Neuen Testament gemeinsam sind . 198

Zweiter Abschnitt

Wörter, welche bei Epiktet besonders hervortreten, aber im Neuen Testament fehlen 218

Dritter Abschnitt

Wörter, welche im Neuen Testament mehr oder weniger von Bedeutung sind, aber bei Epiktet fehlen 267

Zweiter Teil

Einzelne Aussprüche und Gedanken 282

Dritter Teil

Systematische Vergleichung Epiktets und des Neuen Testaments

Vorbemerkung 339

Erster Abschnitt

Der Gesamtcharakter 341

Zweiter Abschnitt

Die wichtigsten religiösen und ethischen Grundsätze und Gedanken . 357

A. Stellung zu Gott 358

B. Stellung zum Leben und zur Welt 363

C. Stellung zur Sünde (Sünde und Sittlichkeit) 369

D. Stellung zur menschlichen Gesellschaft 375

Dritter Abschnitt

Die Gesamtbedeutung 382

Berichtigungen und Nachträge 391

Verzeichnisse 393

Erstes Buch

Die Frage der Abhängigkeit

Vorbemerkung

Schon in früher Zeit ist man auf das „Christliche“ in Epiktet aufmerksam geworden. Als das Christentum die Staatsreligion im römischen Reich geworden war, gewöhnte man sich allmählich daran, der heidnischen Weisheit, von der man nichts mehr zu fürchten hatte, unbefangener gegenüberzutreten, und scheute sich nicht das Gute darin mehr oder weniger offen anzuerkennen und für die eigenen Zwecke zu benutzen. So sind durch Ambrosius, Lactantius, Augustin und andere Lateiner Cicero und Seneca und mit ihnen der Platonismus und noch mehr die Stoa in der christlichen Welt zu Ansehen und Einfluß gekommen. Etwas zurückhaltender in der Schätzung und Aufnahme der heidnischen Philosophie waren die griechischen Väter; fällt doch Gregor von Nazianz, allerdings in einer Invektive gegen den abtrünnigen Julian, über Sokrates, Epiktet und Anaxagoras das ebenso unzarte als unverständige Urteil: *Ὧν ἀναγκαία μᾶλλον ἢ ἑκούσιος ἦν ἡ φιλοσοφία* (H. Schenkl *Epicteti Dissertationes*, Lipsiae 1894, XIX). Auch später war die zu starrer Orthodoxie hindrängende Entwicklung der byzantinischen Kirche einem freieren Verhältnis zur heidnischen Literatur nicht günstig: die Diatriben Epiktets wurden immer weniger gelesen, nur das Encheiridion erfreute sich fortdauernder Beliebtheit, und dieses wurde denn

auch mit der Zeit dem christlichen Lehr- und Erbauungszweck förmlich dienstbar gemacht, wie die christliche Paraphrase des Manuale, und das sogenannte Encheiridion des Nilus beweist[1]. Daß allmählich auch die Diatriben wieder zu Ehren kamen und geschätzt wurden, zeigen die noch aus der byzantinischen Zeit stammenden Scholien des Codex Bodleianus (Schenkl XXXIII ff.). Im Mittelalter, wie alle Griechen, der Vergessenheit anheimgefallen, treibt ihn die Welle des Humanismus wieder empor, und er gehört von da an bis tief ins 18. Jahrhundert herein zu den Lieblingen bedeutender Geister, teils als Geistesverwandter der christlichen Lehre, teils als Ersatz für sie.

Erst die durch D. Fr. Strauß ins Leben gerufene historisch-kritische Erforschung des Lebens Jesu und des Urchristentums weckte das Verlangen, über die Beziehungen der späteren Stoa, deren Hauptvertreter, Seneca und Epiktet, gerade in der Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften lebten und lehrten, zu diesen ins klare zu kommen. Nachdem sich diese Neugier durch die extravaganten Versuche eines Bruno Bauer und Ern. Havet wieder abgekühlt hatte, wurde das Problem, einerseits durch die sozialistisch-radikale Geschichtsbetrachtung, andererseits im Zusammenhang mit der modernen vergleichenden Religionsforschung von neuem aufgebracht und ist nun eigentlich erst recht zu einer die weitesten Kreise interessierenden, brennenden Frage geworden. Man schreibt wieder über das „Christentum" des Seneca und seinen famosen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus; das Hauptinteresse konzentriert sich aber, wie billig, auf Epiktet, der unter allen Schriftstellern der Antike, nach dem ethisch-religiösen Gehalt seiner Philosophie, dem Christentum am nächsten steht. Dazu kommt, daß bei Seneca, der seine philosophischen Schriften zwischen 50 und 60 schrieb, an eine Kenntnis und gar an eine Benutzung neutestamentlicher Schriften nicht im Ernst zu denken ist, während dies bei

---

[1] Das letztere ist keine eigentliche Paraphrase, sondern nur eine Ausgabe des Encheiridions, welche die allergröbsten Anstöße für christliche Leser beseitigt, z. B. θεοί durch θεός ersetzt.

Epiktet, dessen eigentliche Lehrtätigkeit zwischen 100 und 180 fällt, nicht von vornherein als undenkbar bezeichnet werden kann. Andererseits ist eine literarische Beeinflussung des Neuen Testaments durch Epiktet aus denselben chronologischen Gründen so gut wie ausgeschlossen. Wenn also die unleugbare Verwandtschaft beider nur durch ein Abhängigkeitsverhältnis zu erklären ist — und diese Annahme liegt jedenfalls dem oberflächlichen Beurteiler am nächsten — so muß ein Einfluß des Neuen Testaments auf Epiktet nachgewiesen werden können.

Erster Teil

Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament

Erster Abschnitt

Theodor Zahn

Einen kräftigen Vorstoß in dieser Richtung hat Theodor Zahn unternommen in seiner im Herbst 1894 zu Erlangen gehaltenen Rektoratsrede „Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum“[1]. Er tut dies in bewußter Opposition gegen die „in der Gegenwart bei Theologen und Philologen herrschende starke Neigung, solches, was man für ursprünglich christlich hielt . . . aus Aneignung heidnischer Ideen zu erklären“, und kommt zu dem Resultat, daß Epiktet neutestamentliche Schriften gelesen und religiöse Ideen und Lebensregeln des Neuen Testaments sich angeeignet habe. Diese Behauptung Zahns hat von seiten der Kritik fast einstimmige und zum Teil sehr scharfe und energische Ablehnung gefunden: einen Versuch, die Einwendungen der Gegner zu widerlegen, hat Zahn meines Wissens nicht gemacht.

Somit könnte ich für meinen Zweck mich des näheren Eingehens auf seine Schrift ruhig entheben. Wenn ich es doch tue, so geschieht es deshalb, weil ein Mann von der Bedeutung Zahns, auch wo er irrige Ansichten vertritt, immer noch interessant und lehrreich bleibt, und weil nur eine

[1] Ich zitiere nach der 2. Auflage, Erlangen u. Leipzig, 1895.

gründliche Auseinandersetzung mit ihm, die zugleich auch tiefer in den Geist der Stoa einführt, die Streitfrage zu klären und, soweit es möglich ist, zum Austrag zu bringen vermag.

Vor allem ist anzuerkennen, daß Zahns Darstellung frei ist von irgendwelcher Tendenz, den Epiktet zu einem Christen oder Christenfreund *malgré lui* zu stempeln. Er ist sich ganz klar darüber, daß Epiktet nichts anderes sein wollte als ein Stoiker, daß gerade das Wesentliche des Evangeliums für ihn völlig unannehmbar war, und fast elegisch klingt Zahns Schlußurteil über ihn: „Er ist kein Christ geworden, weil er ein Stoiker war und als Stoiker sterben wollte" (34). Ferner konstatiere ich gerne, daß die objektive Schilderung, die Zahn in der ersten Hälfte seines Vortrags von Epiktets Persönlichkeit und Lehre gibt, sehr gewandt und ansprechend ist und auch eine gewisse Sympathie mit dem heidnischen Philosophen keineswegs vermissen läßt [1].

Aber so weit geht nun allerdings diese Sympathie und Unbefangenheit nicht, daß er sich ernstlicher bemüht hätte, Epiktets Lebensanschauung aus sich selbst und ihrem Zusammenhang mit der alten Stoa heraus philosophisch zu verstehen. Gleich am Anfang wendet sich Zahn auffallend scharf gegen die von mir behauptete großartige Einheitlichkeit und Geschlossenheit des epiktetischen Gedankensystems und findet das entgegengesetzte Urteil eher am Platze, daß die Selbstwidersprüche, in welche die stoische Lehre schon vor ihm sich verwickelt hatte, bei Epiktet verschärft uns entgegentreten. Und am Schluß seiner Schilderung der epiktetischen Lehre lesen wir die befremdlichen Worte: „Harmonisch klingt das, und doch, welche Widersprüche!" Befremdlich ist das schon im Hinblick auf Zahns eigenes, vorhin berührtes Urteil über Epiktet. Wenn dieser wirklich, obwohl er (wie Zahn meint) das Christentum und neutestamentliche Schriften kannte, ein überzeugter Stoiker war und als Stoiker leben und sterben wollte, wie hätte dann diesen charaktervollen Stoiker seine Kenntnis des Christentums so alterieren können, daß dadurch eine Disharmonie in seine Welt- und Lebensanschauung hinein-

---

[1] Paul Wendland in Theol. Lit.-Z. 1895. 493.

gekommen wäre? Eine solche zu Selbstwidersprüchen führende Beeinflußbarkeit wäre denkbar bei einem Menschen, der von Haus aus keine feste, klare Überzeugung hat und deshalb das Neue kritiklos zu dem hin aufnimmt, was er vorher geglaubt und bekannt hat, nicht aber bei einem Manne, der, wie Zahn selbst anerkennt, seiner einmal angenommenen Denk- und Lebensrichtung bis zum Ende unentwegt treu geblieben ist. Und wenn Epiktet ein so deutliches Gefühl davon hatte, daß das Wesentliche des Christentums für ihn völlig unannehmbar war, wie sollte das letztere imstande gewesen sein, ihn, ohne daß er es selbst merkte, in Widerspruch mit seiner stoischen Grundanschauung zu bringen? Zahn spricht ja freilich davon, daß diese Selbstwidersprüche schon der alten Stoa eigen gewesen seien. Dann liegen sie aber eben im System als solchem, und das angeblich stärkere Hervortreten derselben bei Epiktet würde sich dann weit einfacher dadurch erklären, daß er eben ein ganzer Stoiker, ein Stoiker „mit seinem ganzen Widerspruch“ gewesen ist, als dadurch, daß er sich ganz heterogenen Einflüssen hingegeben hätte[1].

Geben wir aber nun einmal die Möglichkeit zu, daß die Widersprüche, die bei Epiktet sich finden sollen, sich aus einer Beeinflussung durch christliche Vorstellungen erklären lassen, so müssen wir jetzt fragen, worin denn diese Widersprüche bestehen. Zahn findet einen solchen zwischen der Gestattung des Selbstmordes und der Lehre von der Vorsehung. Es ist aber eine gänzliche Verkennung der epiktetischen *providentia specialis*, wenn man sie so auffaßt, als ob Gott dem Menschen auch seine äußere Existenz, und was zu ihr gehört, gleichsam verbürgt hätte. Das einzige, was die Gottheit dem Menschen gewährleisten kann, und worin der Stoiker ihre fürsorgliche Liebe, wenn man so will, erkennt, ist seine innere Freiheit und Würde, die er, falls er ein Philosoph ist, auch unter den schlimmsten äußeren Schicksalen aufrecht erhalten kann. Mangel und Elend zu

---

[1] Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 1, 4. Aufl. Leipzig 1900, 481: „(Wir würden) den Stoikern Unrecht zu tun glauben, wenn wir wegen dieser wissenschaftlichen Mängel und Widersprüche die Einheit und den inneren Zusammenhang ihres Systems leugnen wollten.“

gekommen wäre? Eine solche zu Selbstwidersprüchen führende Beeinflußbarkeit wäre denkbar bei einem Menschen, der von Haus aus keine feste, klare Überzeugung hat und deshalb das Neue kritiklos zu dem hin aufnimmt, was er vorher geglaubt und bekannt hat, nicht aber bei einem Manne, der, wie Zahn selbst anerkennt, seiner einmal angenommenen Denk- und Lebensrichtung bis zum Ende unentwegt treu geblieben ist. Und wenn Epiktet ein so deutliches Gefühl davon hatte, daß das Wesentliche des Christentums für ihn völlig unannehmbar war, wie sollte das letztere imstande gewesen sein, ihn, ohne daß er es selbst merkte, in Widerspruch mit seiner stoischen Grundanschauung zu bringen? Zahn spricht ja freilich davon, daß diese Selbstwidersprüche schon der alten Stoa eigen gewesen seien. Dann liegen sie aber eben im System als solchem, und das angeblich stärkere Hervortreten derselben bei Epiktet würde sich dann weit einfacher dadurch erklären, daß er eben ein ganzer Stoiker, ein Stoiker „mit seinem ganzen Widerspruch" gewesen ist, als dadurch, daß er sich ganz heterogenen Einflüssen hingegeben hätte[1].

Geben wir aber nun einmal die Möglichkeit zu, daß die Widersprüche, die bei Epiktet sich finden sollen, sich aus einer Beeinflussung durch christliche Vorstellungen erklären lassen, so müssen wir jetzt fragen, worin denn diese Widersprüche bestehen. Zahn findet einen solchen zwischen der Gestattung des Selbstmordes und der Lehre von der Vorsehung. Es ist aber eine gänzliche Verkennung der epiktetischen *providentia specialis*, wenn man sie so auffaßt, als ob Gott dem Menschen auch seine äußere Existenz, und was zu ihr gehört, gleichsam verbürgt hätte. Das einzige, was die Gottheit dem Menschen gewährleisten kann, und worin der Stoiker ihre fürsorgliche Liebe, wenn man so will, erkennt, ist seine innere Freiheit und Würde, die er, falls er ein Philosoph ist, auch unter den schlimmsten äußeren Schicksalen aufrecht erhalten kann. Mangel und Elend zu

[1] Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 1, 4. Aufl. Leipzig 1900, 481: „(Wir würden) den Stoikern Unrecht zu tun glauben, wenn wir wegen dieser wissenschaftlichen Mängel und Widersprüche die Einheit und den inneren Zusammenhang ihres Systems leugnen wollten."

ertragen, solange überhaupt noch eine vernünftige Hoffnung auf Besserung oder eine Möglichkeit zu sinnvoller Fortsetzung des Lebens vorhanden ist, mutet Epiktet jedem Menschen zu. Freilich weiß er, daß nur verhältnismäßig wenige imstande sind, bis zu jener äußersten Grenze auszuharren: die meisten würden vorher schon die Last des Lebens eigenmächtig von sich werfen oder vielmehr, wenn es geht, lieber ihre sittliche Würde hingeben, um ihr Leben noch länger oder angenehmer fristen zu können. Wenn aber der Philosoph, der sittlich Gebildete, je in die Lage kommt, seinem Leben selbst ein Ende zu machen, so tut er es ja in völligstem Einklang mit dem Willen der Gottheit, ohne eine Spur von Bitterkeit gegen sie, ohne auch nur im geringsten deshalb an ihrer fortdauernden Liebe und Weisheit zu zweifeln[1].

---

[1] Auch die Idee der Gotteskindschaft ist nicht, wie Zahn meint (29), unter dem Einfluß des Christentums von Epiktet vertieft worden. Denn bei aller Ähnlichkeit der Ausdrucksweise ist doch die zugrunde liegende Anschauung vom Verhältnis des Menschen zu Gott eine wesentlich andere als dort und kann ebendeshalb auch nicht in Widerspruch treten mit der Gestattung des Selbstmords, wie im folgenden noch genauer gezeigt werden wird. — Wenn aber Zahn sagt, vergebens suche man in der heidnischen Literatur vor Epiktet, z. B. bei Seneca, die Wahrheit, welche Epiktet mit Feuereifer predige, daß alle Menschen als Kinder Gottes auch Brüder sind, und daß auch der Sklave als Bruder, als Sprößling desselben Zeus zu behandeln sei, so ist mir dieses Urteil angesichts der vielen bei Seneca vorliegenden Gegenzeugnisse — ich greife nur De benef. III 28, 1 ff., Epist. 31, 11; 44, 1; 47, 1 u. 11; 95, 33 (ed. Haase) heraus — wirklich unverständlich. Es geht doch nicht an, die erhabenen Gedanken, die er hier ausspricht, einfach als „schöne Worte" beiseite zu schieben, weil eben Seneca allerdings im Leben nicht immer diese Höhe behauptet hat. — Weit richtiger hat W. E. H. Lecky über Seneca geurteilt (Sittengeschichte Europas, deutsch von H. Jolowicz, Leipzig u. Heidelberg 1870, I 206): „Erwägt man die Korruption (der damaligen Zeit) und andererseits die hohe Stellung der meisten Stoiker, so ist die strenge Lauterkeit der Schriften Senecas und seiner Schule eine in der Geschichte einzig dastehende Tatsache". Ähnlich Ed. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, II 306 ff. — Zum Hauptgedanken vgl. noch Otto Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. 3, Berlin 1909, 89: „Bei den Stoikern gehört es zu den Grundzügen ihrer Lehre [von mir gesperrt!], daß auch der Fremde und der Sklave, wenn er nur ein edler Mann sei, hinter dem freien Griechen nicht zurückstehe. Der Satz, daß alle Menschen Brüder sind, den wir mit Unrecht für christlich halten, hat schon in ihrer Schule eine klare Ausprägung erhalten."

Man kann diese Anschauung sonderbar und verkehrt finden, aber von einem Konflikt zwischen göttlicher Vorsehung und dem Recht des Menschen auf sein eigenes Leben kann auf dem Standpunkt der Stoa keine Rede sein.

Ich muß jedoch dies noch deutlicher zu machen versuchen. Zahn hat seine Behauptung aufgestellt, obgleich er mein Buch gelesen hat, in welchem ich gerade die stoische Lehre vom freiwilligen Tod besonders ausführlich dargestellt habe und zwar so, daß die Motive und Bedingungen, überhaupt der ganze Sinn, welchen die Gestattung der absichtlichen Beendigung des eigenen Lebens bei den Stoikern hat, so deutlich als möglich hervorgehoben wurde. Trotzdem führt Zahn zum Beweis des behaupteten Konflikts in Anm. 21 einige Stellen Epiktets an, aus welchen er im Texte eine Reihe von Widersprüchen herleitet, die aber nur auf denjenigen einen Eindruck machen können, der von dem eigentlichen Sinn und Geist der stoischen Lebensbetrachtung keine Ahnung hat. „Als ausreichenden Grund zum Selbstmord läßt er unter anderem gelten, daß einem der notwendige Lebensunterhalt ausgeht . . . und in dem gleichen Zusammenhang mahnt Epiktet im Tone der Bergpredigt, nicht zu sorgen für den anderen Morgen, sondern dem Vater zu vertrauen, welcher die unvernünftigen Tiere ernährt und die entlaufenen Sklaven nicht verhungern und die Bettler meist steinalt werden läßt.“ Zahn sieht hier die Äußerungen Epiktets ganz durch die Brille des Evangeliums: sie haben in Wirklichkeit keinen solchen kindlich gläubigen Sinn. Gerade den Zusammenhang, in welchem diese scheinbar widersprechenden Äußerungen miteinander stehen, hätte Zahn besser beachten sollen, dann wären sie ihm nicht als Widersprüche erschienen. Epiktet sagt allerdings „wenn du (heute) hast, wirst du (auch morgen) haben“, fährt aber unmittelbar darauf fort: „wenn du aber nicht hast, so scheide! die Türe ist offen“ (I 9, 20). Also geht sein Vertrauen auf die Gottheit eben nicht so weit, daß er dieses „morgen“ ins Unbegrenzte fortgesetzt denkt; sondern er nimmt an und sagt es ja deutlich, daß der Fall eintreten kann, wo Gott die Nahrung nicht mehr darreicht (aaO.; III 13, 14; III 26, 29). Aber — und dies ist der entscheidende Punkt —

er verliert dadurch sein Vertrauen auf die Gottheit keineswegs, da ihm der Tod und auch der freiwillige Tod eine Willensäußerung desselben Gottes ist, der ihn zuvor genährt hat und ihm auch jetzt nichts Arges antut (*εἰς οὐδὲν δεινόν*) sondern ihn nur zurückruft zur Wiedervereinigung mit dem wesensverwandten All.

Es fällt also dem Epiktet gar nicht ein, die Menschen zu ermahnen, sie sollten dem Vater vertrauen, daß er ihnen immer den notwendigen Lebensunterhalt gewähren werde. Wohl exemplifiziert er auch auf die unvernünftigen Tiere, die Gott so ausgestattet hat, daß sie (in der Regel) selbst ihre Nahrung finden; aber selbstverständlich hat auch bei den Tieren diese Gewährschaft ihre Grenzen, und während das Tier nun in diesem Fall elendiglich verhungert, ist es nach Epiktet das Vorrecht des Menschen, ein sinnloses Sich zu Tode quälen sich zu ersparen und den Willen der Vorsehung durch bewußtes Erfassen rascher zu verwirklichen. Wohl weist er darauf hin, daß die Bettler meist steinalt werden (III 26, 6), aber nur um zu zeigen, mit wie wenigem der Mensch erfahrungsgemäß auskommen kann, und welche Widerstandskraft ihm gegen das, was weichliche Leute Not und Elend heißen, gegeben ist, aber nicht in dem sentimentalen Sinn, daß die Gottheit den Bettlern etwa ein besonderes Maß von Fürsorge erweisen würde: gilt ihm doch dieses Steinaltwerden gar nicht an sich als etwas Begehrenswertes oder Gutes, wofern der Inhalt dieses Lebens nicht Weisheit und Tugend ist. Wohl spricht er von den entlaufenen Sklaven, die völlig mittellos und stets gefährdet und verfolgt sich doch durchs Leben schlagen, aber nicht im Vertrauen auf den Schutz des Himmels — wie könnten sie das auch, da Epiktet ihre Flucht gerade als ein Zeichen unweisen und unfrommen Sinnes selbstverständlich mißbilligt! — sondern, wie er klärlich sagt, im Vertrauen auf sich selbst (I 9, 8 *τίνι πεποιθότες . . .; οὐδενί, ἀλλ' ἑαυτοῖς*).

Zahn fährt fort: „Geschlagen, gehängt und gekreuzigt zu werden, soll nicht unerträglich sein; wenn es kommt, soll man es als Gottes Willen hinnehmen. Warum soll es dann unerträglich sein zu betteln oder auch zu verhungern, wenn

das Gottes Wille ist?“ Freilich ist es unerträglich zu betteln, weil das Betteln nach Epiktets Meinung oder vielmehr klarer Kenntnis der Zeitverhältnisse, in der Regel wenigstens, mit einer Selbsterniedrigung verbunden ist; diese aber ist, wie alles Unvernünftige, d. h, alles der höheren Natur des Menschen Widerstrebende, unerträglich, so unerträglich, daß der Philosoph lieber stirbt als daß er durch ein Schmeichelwort oder eine erniedrigende Handlung sein Leben fristen wollte. Und das Verhungern, d. h. das langsame, sichere Verhungern ist unerträglich, nicht weil es wehe tut, weil es qualvoll ist, sondern weil es unvernünftig ist, unnötige Qualen zu dulden.

„Der Glaube an die allgegenwärtige Fürsorge Gottes läßt es dem Philosophen gleichgültig erscheinen, ob Gott ihn auf eine wüste Insel verbannt oder in Rom leben läßt; wenn aber der Rauch im Hause zu arg wird, verläßt er es eigenmächtig; und wenn ihm nach reiflicher Überlegung der Aufenthalt auf der öden Insel als ein solcher Rauch erscheint, so tötet er sich. Aber woher kommt der unter Umständen unerträgliche Rauch in dem mit vollkommener Weisheit gebauten und mit väterlicher Liebe verwalteten Hause der Welt? und wie ist es denkbar, daß im Umkreis der Natur, welcher gemäß zu leben Sittlichkeit und Seligkeit ist, ein Ort sich finde, wo es dem Menschen nicht mehr möglich wäre, natur- und vernunftgemäß zu leben?“

Zuerst eine Kleinigkeit! Zahn sagt, „wenn der Rauch im Hause zu arg wird, verläßt er es eigenmächtig“. Er weiß wohl, daß Epiktet das Bild vom Rauche gebraucht zur Veranschaulichung einer Lage, in welcher einem gleichsam das Atmen, das heißt die Lebensmöglichkeit ausgeht. Warum sagt er dann „eigenmächtig“? Wenn der Rauch im Hause zu arg wird, verläßt man es doch vernünftigerweise. Zahn denkt an den „Selbstmord“, der natürlich immer eigenmächtig ist und setzt deshalb sozusagen, mit instinktiver Mißbilligung, das Wort „eigenmächtig“, wo es gar nicht hinpaßt. Sodann gibt er selbst zu, daß der verbannte Stoiker sich erst tötet, wenn er nach reiflicher Überlegung den Aufenthalt auf der öden Insel unerträglich findet. Unter reiflicher Überlegung versteht man aber meines Wissens immer eine

richtige, vernünftige Überlegung. Was soll also für ein Widerspruch darin liegen, wenn Epiktet sagt, an und für sich kann der Weise in Gyara ebenso glücklich leben wie in Rom; es kann sich aber der Aufenthalt auf der öden Insel mit der Zeit so gestalten, daß das Leben keinen Sinn mehr hat, z. B. wenn ein schweres Leiden ihn befällt, aber keine Möglichkeit der Heilung vorliegt? dann wird er vernünftigerweise darin das Rückzugssignal erkennen. Selbstverständlich kann dieser oder ein ähnlicher Fall auch in Rom eintreten, aber die Wahrscheinlichkeit ist bei Gyara doch etwas größer.

Nach diesen Vorbemerkungen aber kommen wir erst auf den Kern der Sache: die letzten Sätze Zahns geben in der Tat zu denken, denn sie entrollen vor uns kein geringeres Problem als das der Theodizee, das überall, auch in der Stoa, seine Schwierigkeit hat. Zuvörderst ist nun aber zu sagen, daß die Ausdrücke, die Zahn gebraucht, einen allzu christlichen, bestimmt theistischen Klang und Sinn haben, der auf die Stoa nicht paßt: daß die Welt mit väterlicher Liebe verwaltet wird, ist vom stoischen Standpunkt aus zuviel gesagt, erweckt jedenfalls keinen ganz adäquaten Eindruck von dem Weltbild, das die Stoa, das auch Epiktet sich gemacht hat. Sodann, woher der unerträgliche Rauch kommt, sagt ja Epiktet ganz deutlich an mancher Stelle, am deutlichsten II 5, 27: *Ἀδύνατον γὰρ ἐν τοιούτῳ σώματι, ἐν τούτῳ τῷ περιέχοντι, τούτοις τοῖς συζῶσιν μὴ συμπίπτειν ἄλλοις ἄλλα τοιαῦτα.* Die Unvollkommenheit der Welt — „Unvollkommenheit“ natürlich im Sinne des unphilosophischen, unethischen Menschen! — beruht also nicht auf einem Mangel an Weisheit oder Liebe seitens der Gottheit, sondern auf der Natur der *ὕλη*, an welcher auch sie eine im letzten Wesen der Dinge begründete Schranke ihrer Macht hat, ohne daß jedoch sie selbst dies als Schranke sozusagen schmerzlich empfinden könnte. Ganz treuherzig erklärt Zeus dem Epiktet: „Wenn es möglich wäre, hätte ich auch deinen Leib und deinen Besitz frei und unhemmbar gemacht . . . da ich aber dies nicht konnte, so gab ich dir ein Teil von unserem Wesen, nämlich diese Fähigkeit freier Selbstbestimmung, in der du dein Glück und deine Befriedigung finden kannst“ (I 1, 10 ff.). Ein Spötter *à la* Lukian

könnte da ganz hübsch erwidern: „Ja, du gestehst doch aber, daß du selbst nicht alles kannst (was du vielleicht möchtest): wie soll dann das Teil von dir, das ich erhalten habe, volle, schrankenlose Freiheit sein?“ Aber hier hört eben das Raisonnement der Stoa auf: Zeus bekennt eine gewisse Ohnmacht, aber warum es so sein muß, weiß er selbst nicht oder er macht sich keine weiteren Gedanken darüber. Jedenfalls bedauert er sie nicht, sondern nimmt sie einfach hin als eine nicht weiter zu erklärende Notwendigkeit, und ebenso soll auch der denkende Mensch die Schranken, die seinem äußeren Leben gezogen sind, nicht bedauern oder schmerzlich empfinden, sondern sich der Notwendigkeit unterwerfen und zufrieden sein mit dem Großen und Hohen, das ihm an innerer, geistiger Kraft gegeben ist.

So erledigt sich auch die letzte Frage Zahns: es gibt in der Tat im Umkreis der Natur keinen Ort, wo es dem Menschen nicht mehr möglich wäre, natur- und vernunftgemäß zu leben. Niemand kann in dieser Beziehung höhere Ansprüche an den Menschen machen als Epiktet. Er verlangt, daß man das Leben noch schön und lebenswert findet, wenn gleich alles fehlt, was die Menschen als ein sogenanntes Lebensbedürfnis ansehen; er schildert, wie man selbst auf die Befriedigung des angeborenen Gesellschaftstriebs verzichten und in vollkommener Einsamkeit einen vernünftigen Lebenszweck erfüllen kann (III 13). Aber es können doch Fälle eintreten, wo schon rein äußerlich die Fortsetzung des Lebens und vollends eines menschenwürdigen, denkenden Lebens auf die Dauer in Frage gestellt ist, und in solchen Fällen, selbstverständlich nicht vorschnell, sondern nach reiflicher Erwägung, erkennt es der Stoiker als eine Forderung der Vernunft, das Leben freiwillig abzuschließen, und dieser Abschluß selbst ist ihm demgemäß eine natur- und vernunftgemäße Handlung im höchsten Sinne des Wortes. Der Stoiker wird also niemals zugeben, daß der Eintritt eines solchen Falles, wo ihm der freiwillige Tod geboten erscheint, den Charakter des Lebens als eines natur- und vernunftgemäßen irgendwie zu alterieren vermag, so wenig wie das plötzliche oder „vorzeitige“ Hinweggerafftwerden durch einen von der höheren Macht verhängten Tod.

So zeigt es sich denn nach allen Seiten hin, daß ein Widerspruch zwischen der Gestattung des Selbstmords und dem Vorsehungsglauben nicht vorhanden ist, sobald man die Ansicht der Stoiker scharf ins Auge faßt und keine christlichen Überzeugungen und Gefühle in die Stoa einträgt. Nicht anders verhält es sich mit einem weiteren Selbstwiderspruch, welchen Zahn darin findet, daß Epiktet die Sünde einerseits lediglich auf einen intellektuellen Irrtum zurückführe, der jederzeit leicht zu heben sei, andererseits aber Klage führe über die allgemeine Herrschaft der Sünde, der sich sogar die Besten nicht entziehen können. Auch hier ist nämlich der Widerspruch nur ein scheinbarer. Wohl entspringt nach stoischer Ansicht alle Leidenschaft und moralische Schlechtigkeit aus einer Verkehrung der Vernunft, einem falschen Urteil über das Erstrebens- und Meidenswerte; und sobald das richtige Urteil in der Seele Raum gefaßt und Wurzel geschlagen hat, muß das Böse verschwinden. Aber Epiktet betont es deutlich und nachdrücklich, daß diese fundamentale Änderung des Werturteils keine so leichte Sache ist und sich nicht im Handumdrehen vollzieht. Vor allem ist nicht jeder beliebige Mensch imstande, die richtigen Anschauungen über das Gute und Schlechte anderen auf eine wirksame und eindrucksvolle Weise beizubringen, sondern es gehört dazu, wie es Epiktet oft ausspricht, ein besonderes rednerisches und didaktisches Geschick, das überdies noch von einer ernsten, ethisch überlegenen Persönlichkeit getragen sein muß. Sodann sind die Anlagen der Einzelnen sehr verschieden, wie ebenfalls Epiktet oft genug betont, von der absoluten Verstocktheit und hoffnungslosesten *ἀναίδεια*, welche auch dem menschenfreundlichsten Lehrer jede Lust und Möglichkeit der Belehrung unmöglich macht, bis zur idealsten Begeisterungsfähigkeit einer groß und edel angelegten Seele. Diese letzteren sind die Naturen, an die er denkt, wenn er die Bekehrung als etwas Leichtes hinstellt, wenn er Äußerungen tut wie die: „Zeige dem *λογικὸν ἡγεμονικόν* den Widerspruch, in dem es sich bewegt, und es wird ihn überwinden!“ (II 26, 7) oder „Zeige ihm die Wahrheit und du wirst sehen, daß er folgt!“ (II 12, 4; ähnlich III 7, 33 u. 34).

Aber selbst im günstigeren Fall ist mit dieser ersten kräftigen Sinnesänderung die Sache noch keineswegs abgetan. Auch bei guter Beanlagung braucht es doch viel Zeit und stetige, innere Arbeit, um die theoretisch gebilligten Grundsätze sich innerlich anzueignen und zu praktischen Überzeugungen zu machen, indem man sich daran gewöhnt, sie auf alle Vorkommnisse und Entscheidungen des Lebens anzuwenden[1]. Warum würde denn sonst Epiktet so viel Wert legen auf die *μελέτη* und *ἄσκησις*, wenn es im Ernst seine Meinung wäre, daß die bloße, am Ende gar nur einmalige Mitteilung der richtigen *δόγματα* genüge, um die Affekte und das unsittliche Handeln zu unterdrücken? Ein sittlich tüchtiger Mensch wird man nach Epiktet, in der Regel wenigstens, nicht durch eine plötzliche Bekehrung, sondern durch einen ethischen Bildungsprozeß, über dessen Dauer selbstverständlich nichts Bestimmtes und Allgemeingültiges gesagt werden kann, außer daß er meistens das ganze Leben hindurch fortdauert, so daß er, der Lehrer, zuweilen selbst noch sich in denselben einschließen kann. Es genügt hier nur die eine schöne Stelle herzusetzen, welche Epiktets Ansicht am besten zum Ausdruck bringt. „Nichts Großes entsteht mit einem Schlag, wo doch

---

[1] Sehr gut hat dies L. Weber ausgeführt in einer Reihe von Aufsätzen über *La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral* in der *Revue de métaphysique et de morale*, Paris 1905 u. ff. Jahrgänge. Epiktets Wissen, so führt er etwa aus, ist nicht ein bloß theoretisches, sondern ein innerlich praktisches, es hat nur Wert, sofern es gegenwärtig ist, die Kraft weckt und die Handlung bestimmt. Seine dialektisch entwickelten *προλήψεις* sind keine bloß theoretischen Begriffe, sondern — der Ausdruck ist wohl nach A. Fouillé gebildet — *idées-motrices, idées-forces*; das Wissen, das diesen Namen wirklich verdient, schließt immer eine entsprechende Macht ein. — Ich kann hier nicht umhin es auszusprechen, daß in Frankreich und auch in England — ich denke besonders an das Werk des nun verstorbenen Edw. Caird *The evolution of theology in the greek philosophers*, Glasgow 1904 — im allgemeinen die Stoa mit mehr Liebe und eindringendem Interesse studiert wird als bei uns, wo eine gewisse stereotype, aus Wertschätzung und traditionell vorurteilsvoller Kritik gemischte Auffassung einem tiefergehenden Verständnis vielfach im Wege steht. Die Verdienste der deutschen Forscher, die hierin eine rühmliche Ausnahme machen, sollen durch diese Bemerkung natürlich nicht geschmälert sein.

nicht einmal die Traube oder Feige. Wenn du mir sagst, ich will eine Feige, so werde ich dir antworten, daß dies Zeit braucht. Laß (sie) zuerst blühen, dann Frucht ansetzen, hernach reifen. Also die Frucht der Feige bildet sich nicht plötzlich und in einer Stunde, die Frucht des menschlichen Geistes aber willst du so rasch und mühelos haben? ich sage dir, erwarte das nicht!" (I 15, 7 ff. Vergl. IV 8, 41 und II 8, 24). Die sittliche Bildung ist also nach Epiktet nichts so Einfaches, sondern etwas wunderbar Großes, das höchste und schwierigste Kunstwerk, das es auf dieser Erde zu vollbringen gibt. Der sokratische Intellektualismus, auf welchem die stoische Ethik ruht, erscheint hier allerdings in einer Weise ausgebildet, ergänzt und vertieft, daß er seine paradoxe Härte fast verloren hat und den Tatsachen und Bedürfnissen des menschlichen Seelenlebens vollkommen gerecht wird. Daraus erklären sich die scheinbaren Widersprüche, die jedoch in Wirklichkeit nur die innerlich notwendigen, verschiedenen Betrachtungsweisen einer und derselben Sache sind. So macht es jeder vernünftige Erzieher. Sieht er, daß der Schüler über seiner Aufgabe verzagt, so spricht er ihm Mut zu, betont die Leichtigkeit der Aufgabe und weckt dadurch das Vertrauen auf seine Kraft; merkt er, daß er's zu leicht nimmt, so stellt er ihm den ganzen Ernst der Aufgabe und die große Schwierigkeit, sie recht zu lösen, vor Augen. So kann Epiktet bald sagen „Nichts ist leitsamer als die menschliche Seele" (IV 9, 16), bald im Hinblick auf ganz Verstockte sich des Sprichworts bedienen: *Μωρὸν οὔτε πεῖσαι οὔτε ῥῆξαι ἔστι* (II 15, 13). Dieselbe verschiedene Betrachtungsweise wendet Epiktet auch in seiner Selbstbeurteilung an, und diese Abwechslung — wir dürfen nicht sagen: dieses Schwanken — zwischen hochgespanntem Selbstbewußtsein und demütiger Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit ist so wenig befremdlich oder widerspruchsvoll, daß es im Gegenteil als Zeugnis tiefster ethischer Einsicht und Bildung betrachtet werden muß. Auch Jesus mußte sich seine Berufsfreudigkeit stets von neuem wieder erkämpfen, und Paulus bewegt sich in seinem pastoralpädagogischen Wirken wie in seiner Selbstbeurteilung in derselben Polarität der Gedanken, die jeder großzügigen ethischen

Auffassung eigen ist und den Bedürfnissen der Menschen wie den Stimmungen des eigenen Gemütes durchaus entspricht.

In seiner Schilderung der Widersprüche Epiktets scheint mir aber Zahn (S. 24 ff.) nicht nur diesen prinzipiellen Gesichtspunkt zu ignorieren, sondern auch von Übertreibungen und Ungenauigkeiten sich nicht ganz frei zu halten. Das Wort: „Ich kann keines seiner Gebote übertreten“ (IV 3, 10) hat keineswegs den Sinn einer pharisäischen Selbstüberhebung, in welchem es bei Zahn erscheint, ist überhaupt kein direktes Urteil Epiktets über sich selbst, sondern bedeutet im Zusammenhang nur so viel, daß dem Menschen, welcher erkannt hat, daß die irdischen Dinge keine wahren Güter sind, auch nicht zugemutet werden kann, wider seine bessere Überzeugung sich um irdische „Güter“ zu bemühen um den Preis des wahren Glücks: also etwa dasselbe, was Joseph sagte: „Wie sollte ich ein solch groß Übel tun und wider Gott sündigen?“ oder was Luther in Worms geäußert haben soll: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“ Übertrieben ist es, wenn Zahn sagt: Warum aber übertritt der Mensch und auch der Stoiker, der die richtigen Dogmen innehat, diese Gebote u n a u f h ö r l i c h?“ (von mir gesperrt). Das hätte denn Epiktet von sich doch nicht so ohne weiteres zugegeben. Eine unbewußte Einmischung christlichen Fühlens ist es, wenn Zahn von einer ergreifenden Klage über die Unfindbarkeit eines wahrhaft freien und guten Menschen redet. Gemeint ist hier die allerdings wunderbare und auch ergreifende Apostrophe Epiktets an seine Schüler in II 19, 23 ff. (*τίς οὖν ἐστι Στωικός;*), die uns einen der tiefsten Einblicke gewährt in die um die sittliche Hebung der Menschen so heiß sich bemühende Seele unseres Philosophen. Aber erstens spricht Epiktet in dem betreffenden Kapitel speziell gegen diejenigen, welche die Philosophie selbst eben als ein sogenanntes Bildungsfach im äußerlichen Sinne treiben, wird also durch die ganze Intention seines Vortrags naturgemäß auf die energische, man möchte sagen nervös energische Betonung dieses Gegensatzes zwischen bloß theoretischem und ernsthaft praktischem Studium geführt: man darf also diesen momentanen Stimmungsausbruch nicht verallgemeinern. Sodann aber kehrt er am Schluß des Vor-

trages wieder ganz zu der gewohnten, ruhig überlegenen Tonart zurück und bekennt sich gerade hier ausdrücklich zu der intellektualistischen Grundlage seiner Ethik, indem er die Frage aufwirft: „Ist denn die Sache vielleicht überhaupt nicht lehrbar?" und die Antwort gibt „freilich ist sie lehrbar". Daraus geht hervor, daß er selbst mit jener „ergreifenden Klage" seine intellektualistische Auffassung der Ethik in keiner Weise in Frage stellen wollte.

Übertrieben ist es ferner, wenn Zahn sagt, Epiktet bekenne, daß er es über das Wollen und Wünschen des Guten nicht hinausbringe. Welche Stelle er dabei im Auge hat, ist nicht recht klar, da die in Anm. 23 zuerst angeführte Stelle nicht existiert; IV 1, 151 dagegen richtet er allerdings an sich selbst die Frage: „Bist du nun frei?" und antwortet: „Ich will es bei Gott und wünsche es, aber ich kann noch nicht (mit voller Souveränität) den Herren ins Gesicht sehen" usw. Was hier Epiktet, gewiß nicht bloß aus Bescheidenheit, sondern im Ernste sich abspricht, das ist eben jene höchste Stufe der moralischen Sicherheit und persönlichen Unangreifbarkeit, die er nur an den von ihm bekanntlich noch bedeutend idealisierten Persönlichkeiten eines Diogenes und Sokrates anschaulich zu machen vermag. Das ist aber doch etwas ganz anderes als wenn er sagen würde, wie es bei Zahn den Anschein hat, daß er überhaupt das Gute nicht zu tun vermöge, etwa so, wie Paulus Röm. 7, 14 ff. den unerlösten Menschen schildert. Wie er in Wahrheit über sich denkt, geht aus I 2, 36 deutlich hervor, wo er zwar nicht geradezu sich mit Sokrates vergleicht, aber doch nicht allzuweit von diesem sich abrückt, den er doch zu den *ἐξαίρετοι* rechnet. Ebendort spricht er auch den allgemeinen Grundsatz aus, den er auch auf das sittliche Streben anwendet, daß kein Mensch deshalb von der eifrigen Verfolgung eines Gutes absteht, weil er sich sagt, daß er es doch nicht im allerhöchsten Maße sich anzueignen imstande sein werde (I 2, 37). Unter allen Umständen rechnet er sich zu den *προκόπτοντες*, und zwar sicherlich zu den *προκόπτοντες par excellence*, zu welchen freilich in gewissem Sinne selbst Sokrates gehört. Denn Epiktet rühmt unter anderem besonders dessen Ausspruch, daß s e i n e Freude in

der Wahrnehmung täglicher Besserung bestehe (III 5, 14), und diese Stimmung war sicherlich auch in Epiktets Selbstbeurteilung die vorherrschende. Wenn er davon spricht, daß durch gute Handlungen die moralische Kraft und Sicherheit gestärkt werde, daß man täglich Siege über sich selbst erringen, täglich deshalb ein Fest feiern könne (IV 4, 46), so spricht er da selbstverständlich aus eigener Erfahrung heraus[1]. Ja es fehlen auch nicht Äußerungen, die, wenn man sie isolieren wollte, beweisen würden, daß Epiktet sich selbst schon im vollen Besitz der Weisheit und Tugend gefühlt habe. So entwickelt er einmal gegenüber einem reichen, eitlen Rhetor, was er vor diesem voraus habe, und schildert sich da ganz und ohne Einschränkung als einen in seinem philosophisch vernunftgemäßen Leben vollkommen festgegründeten, innerlich fertigen und absolut befriedigten Menschen (III 9, 17 ff. *τίνος οὖν ἔχω χρείαν; . . . ταῦτα* — d. h. die *δόγματα, συγκαταθέσεις, ὁρμαί* und *ὀρέξεις — ἔχω κατὰ φύσιν . . . οὐ περισπᾶταί μου ἡ διάνοια . . . ἡ ἐμὴ (ἐπιθυμία) πεπλήρωται*). Und III 24, 116 ff. spricht er von der *ἀφοβία* und *ἀλυπία* in einem Tone, dem man es wohl anmerkt, daß er diese Tugenden, jedenfalls in hohem Grade, besessen hat und sich dessen auch bewußt war[2]; und wenn er seinem Schüler noch dazu den Rat gibt, sich mit diesen Tugenden doch ja nicht vor den Menschen zu brüsten und ihm zuruft: *Ἀρκοῦ αὐτὸς ὑγιαίνων καὶ εὐδαιμονῶν,* so hat er gewiß dieses Gefühl innerer Gesundheit und Glückseligkeit zuerst selbst verschmeckt und, die unvermeidlichen kleinen Schwankungen ausgenommen, stets gegenwärtig in sich ge-

[1] P. Wendland (Die hellenist. römische Kultur, Handbuch zum N. Test. herausg. von H. Lietzmann, Tüb. 1907, I 2 S. 17): „Der lahme und als Sklave geborene Epiktet hat die Wahrheit der Lehre innerlich erlebt."

[2] Gerade die *ἀφοβία* hat er IV 1, 151 sich aberkannt als etwas, was ihm zur vollen Freiheit noch fehle. Wenn er aber hier die *ἀφοβία* von seinen Schülern fordert, so merken wir wohl, daß er auch dort nicht sagen will, er sei wehleidig und wäre außerstande, für seine Überzeugung Leib und Leben zu opfern; sondern jenes ehrliche Bekenntnis besagt nur, daß er, gerade weil er sein Leben lang einen verstümmelten Körper mit sich herumschleppen mußte, an dem, was ihm noch unverletzt geblieben ist, mit einer gewissen begehrlichen Liebe hänge, wie denn jeder, auch der Beste, noch irgend etwas hat, wovon er sich glaubt nicht trennen zu können.

tragen. Aber auch wenn er, mit dem Ideal sich vergleichend, nur ein *προκόπτων* sein wollte, so liegt in diesem Ausdruck viel weniger das schmerzliche Gefühl dessen, was noch nicht erreicht ist oder überhaupt nie erreicht werden kann, als das freudige Bewußtsein dessen, was man schon erreicht hat: er hat also weit mehr positiven als negativen Gehalt.

Nach dem allem können wir in der Tat nicht erstaunt sein, wie Epiktet sich der Hoffnung hingeben mag, daß er einst sterbend mit der Frage vor Gott hintreten werde: „Habe ich etwa deine Gebote übertreten?" (III 5, 8). Denn sieht man das Vorangehende an, so verliert diese Anrede alles, was nach pharisäischem Selbstruhm schmeckt. Da sagt er, er möchte dereinst vom Tode ergriffen werden in einem Zustand innerer Sammlung, in der Beschäftigung mit sich selbst, d. h. in der konzentrierten Arbeit an seiner eigenen Besserung und Vervollkommnung. Wäre er der selbstgerechte Weise, wie Zahn seine Anrede an Gott versteht, so hätte es ja gar keinen Sinn für ihn zu wünschen, daß er in würdiger Verfassung vom Tode betreten werden möchte; wollten wir alles das, was er zu Gott von sich sagt, als buchstäbliche Wahrheit auffassen, so hätte er es gar nicht nötig, auf ein würdiges Sterben sich noch besonders vorzubereiten oder innerlich einzurichten. Was er Gott vorträgt in seiner hypothetischen Sterbestunde, ist nur eben das, was er jetzt schon täglich und stündlich als sittliches Ziel sich vorhält, dem er jetzt schon mit allem Ernste nachtrachtet. Was er sich wünscht, ist nur, daß der Tod ihn treffen möge nicht in einer Anwandlung von Schwäche, Verzagtheit oder Unfreudigkeit, sondern auf der Höhe seiner geistigen und sittlichen Kraft, so daß das Ende übereinstimme mit dem Leben, das er, einzelne Störungen und Schwankungen des inneren Gleichgewichts abgerechnet, doch im ganzen stets geführt habe.

So steht Epiktet auch in seiner sittlichen Selbstbeurteilung vor uns ohne jeglichen Widerspruch, vielmehr achtunggebietend ebenso sehr durch seine ehrliche, ungeheuchelte Bescheidenheit und Demut wie durch sein kraftvolles sittliches Selbstgefühl und seinen unverwüstlichen Glauben an sein Ideal und an sich selbst. Ein Selbstwiderspruch soll es aber weiter sein,

daß er einerseits es verbiete, Menschen zu tadeln und dem Sünder zu zürnen, andererseits doch gelegentlich eine kräftige Entrüstung über die Sünde zeige und sogar das Schelten und Strafen zu einer Hauptfunktion seines Idealbildes, des Kynikers, mache. Auch über diesen Punkt muß ich mich etwas eingehender aussprechen, weil damit ein noch vielverbreitetes Mißverständnis der stoischen Ethik berührt wird. Es ist durchaus richtig, wenn Zahn sagt, daß Epiktet das Tadeln oder Schelten des Nächsten nicht bloß für den Fall, daß man selbst durch ihn beleidigt oder geschädigt worden ist, sondern ganz allgemein verbiete. Im ersteren Fall könnte man sich die Sache ja so erklären, daß Epiktet das Schelten und Strafen der sittlichen Verfehlung nur deshalb verbiete, weil der Scheltende sozusagen Partei, also nicht ganz unbefangen und jedenfalls verdächtig ist, in seinem Schelten einen (vom stoischen Standpunkt aus unzulässigen) Affekt des Schmerzes oder Zornes — auch der Zorn ist ja eine Art der *λύπη* — über einen äußeren Verlust zu verraten. Dieser Gesichtspunkt spielt für Epiktet natürlich auch eine wichtige Rolle, ist aber nicht ausschlaggebend. Er verbietet das *ἐγκαλεῖν* und *μέμφεσθαι* ganz allgemein und führt die Enthaltung davon oft und in stereotyper Weise als ein Anzeichen der eingetretenen Sinnesänderung, als einen Beweis der erlangten sittlichen Bildung und inneren Freiheit auf. Zu dieser sittlichen Bildung gehört nach Epiktet u. a. auch die Einsicht, daß alle moralische Verfehlung aus der Unwissenheit entspringt, daß daher die Fehlenden Verzeihung und eher Mitleid als Vorwürfe verdienen[1]. Der Gebildete soll deshalb auch die Fehler und Vergehen seiner Mitmenschen hinnehmen als etwas, was gewissermaßen auch notwendig zum allgemeinen Weltgeschehen gehört und darum kein Recht gibt, sich darüber aufzuhalten und zu ärgern, um so weniger als es das eigene, innerlich gegründete Glück nicht zu trüben vermag. Das Nicht-Schelten ist also eine Anerkennung der Unfreiwilligkeit des Sündigens, zugleich aber eine Billigung des Weltlaufs auch

[1] I 17, 14: *Πάντας ἄκοντας ἁμαρτάνειν*; I 28, 4: *Πᾶσα ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας*; II 22, 36: *Συγγνωμονικὸς ὡς πρὸς ἀγνοοῦντα, ὡς πρὸς διαπίπτοντα περὶ τῶν μεγίστων.*

in dem, was der gewöhnliche Mensch als eine Störung und Beeinträchtigung seines Glückes empfindet; denn tatsächlich findet sich dieser durch die sittlichen Verfehlungen der anderen, wofern sie ihm nicht etwa Schadenfreude verursachen, geniert oder unangenehm berührt, auch wo sie nicht direkt gegen ihn gerichtet sind oder ihm Abbruch tun. Beide Gesichtspunkte fließen für Epiktet gleichsam in Eines zusammen, was man am besten daraus ersieht, daß das Schelten der Nebenmenschen mit dem Murren gegen Gott oft auf eine Linie gestellt wird (III 5, 16: *Μηδέποτε ἐγκαλέσαι τινί, μὴ θεῷ, μὴ ἀνθρώπῳ*). Bei Gott kann es sich aber ja nicht um eine moralische Verfehlung handeln; der oberste und einheitliche Gesichtspunkt ist eben der, daß man sich nicht aufregen soll über das Weltgeschehen, als ob es unrecht wäre und das wahre Glück des einzelnen alterieren könnte.

Mit dieser Anerkennung einer gewissen Notwendigkeit der Sünde ist aber keineswegs gesagt, daß man nichts zu ihrer Beseitigung oder Minderung tun könne und die Sünder ruhig sich selbst überlassen solle. Vielmehr gerade weil sie als Irrende, Getäuschte im tiefsten Grund bedauernswert sind und des wahren Glückes entbehren, fordert es der in den Menschen gelegte Drang zum Helfen und Mitteilen, daß man den Irrenden zu Hilfe komme und sie von ihrem Irrtum zu heilen versuche. Eine Entrüstung über die Sünde im Sinne eines Affekts, eines heiligen Zornes über die Abtrünnigen hat in der Stoa allerdings keinen Raum, und Zahn wird keine Stelle aus Epiktet anführen können, die dem widersprechen würde[1]. Auch das *ἐπιπλήσσειν*, das er dem *Κυνικός* als eine Hauptfunktion zuteilt, ist durchaus nicht so gemeint, als ob

[1] Daß man von einer „Entrüstung" über die Sünde bei Epiktet nicht sprechen kann, geht schon daraus hervor, daß er in einer unser sittliches Gefühl fast beleidigenden Weise die größten Verbrechen, Diebstahl, Ehebruch, Mord, für ganz selbstverständliche, keineswegs verwunderliche Folgen eines falschen Urteils über das Begehrenswerte erklärt (z. B. I 18, 14; I 22, 14; I 28, 4 ff.). Ja er geht sogar soweit zu behaupten, daß, wer dem Dieb oder Ehebrecher zürne oder sich über ihn entrüste, damit nur sein eigenes falsches Werturteil, seine Bewunderung der ὕλαι bekunde (I 18, 11). Freilich setzt er dabei voraus, daß man selbst der Geschädigte ist; aber auch in diesem Fall sollte man ja eine s i t t l i c h e Entrüstung haben können!

dieser etwa nach Art der christlichen Predigermönche die Leute wegen ihrer Sünden verdonnern und in die Hölle verdammen würde. Man darf nur einen Blick in das Kapitel περὶ Κυνισμοῦ (III 22) werfen, um sich zu überzeugen, daß der Kyniker in total anderem Tone die Menschen apostrophiert[1]: das ἐπιπλήσσειν, das seine besondere Stärke ist, besteht in nichts anderem als darin, daß er in besonders beweglicher, packender Weise die Menschen zur Erkenntnis ihres widerspruchsvollen, unseligen Lebens zu bringen vermag. Diese Pflicht, die Menschen über ihr verfehltes Leben und Streben aufzuklären und sie auf den rechten Weg zu weisen, hat nicht bloß der Κυνικός, sondern jeder, der es überhaupt vermag, und wie ernst Epiktet selbst diese Pflicht genommen hat, zeigt am besten die wunderbare Auseinandersetzung mit dem stutzerhaften Rhetorikstudenten in III 1. In der bekannten sokratischen Manier bringt er diesen zum Eingeständnis dessen, daß wahre Schönheit nicht in äußerem Schmuck, sondern im Erweis der ἀνθρωπικὴ ἀρετή besteht. Nun hält er inne und sagt, er habe ihm weiter nichts zu sagen; was er ihm sagen könnte, würde ihn ja doch nur kränken und vom weiteren Besuch seiner Vorträge abhalten. Aber freilich — fährt er fort — wenn er ihm die Wahrheit nicht sagte, so würde er seine Pflicht als Philosoph nicht tun. Auch wäre es grausam gehandelt, wenn er ihn ungebessert von sich ließe; und später, zu Verstand gekommen, würde dieser ihm mit Recht einen Vorwurf daraus machen, daß er ihn, noch dazu als jungen Menschen, wie einen Unverbesserlichen behandelt habe. Und wenn er, Epiktet, sich dann damit entschuldigen wollte, daß er den Eindruck gehabt habe, als würde er seine Mahnung doch in den Wind schlagen, so würde man ihm entgegenhalten, daß auch Apollon den Laios gewarnt habe, obwohl dieser sich nicht daran kehrte, und obwohl der Gott dies sogar vorausgewußt habe: eben weil er Apollon

---

[1] III 22, 26: Ἰὼ ἄνθρωποι, ποῖ φέρεσθε; τί ποιεῖτε, ὦ ταλαίπωροι· ὡς τυφλοὶ ἄνω καὶ κάτω κυλίεσθε etc. — Denselben Ton konnte übrigens auch Epiktet gelegentlich anschlagen, wie aus dem Fragment bei Gellius (Diss. fr. 10) hervorgeht: Ἄνθρωπε, ποῦ βάλλεις; etc.

ist, zu dessen Natur es gehört, den Menschen die Wahrheit zu sagen.

Wir sehen daraus, daß Epiktet es nicht verschmäht, die Sünder zu tadeln, ja daß er auch nicht davor zurückschreckt, ihnen durch seinen Tadel wehe zu tun: ein solcher Stachel in der Seele ist vielmehr unter Umständen ein heilsamer Ansporn zum Insichgehen. Aber das ist etwas ganz anderes als *ἐγκαλεῖν* und *μέμφεσθαι*, Wörter, mit denen Epiktet in der besagten Wendung stets den Begriff des niedrig egoistischen, affektmäßigen Scheltens und Schimpfens verbindet [1]. Das *ψέγειν* dagegen hat diesen Beigeschmack nicht, ist vielmehr erlaubt, ja sogar notwendig, wie er denn einmal ganz korrekt stoisch sagt *τὸ αἰσχρὸν ψεκτόν ἐστι, τὸ δὲ ψεκτὸν ἄξιόν ἐστι τοῦ ψέγεσθαι* (III 26, 9). Und wenn er den Grundsatz aufstellt, daß man das Tun und Lassen der Menschen nicht nach dem äußeren Schein loben oder tadeln dürfe, sondern nur nach den Motiven, nach der Gesinnung, die sich darin offenbart (IV 4, 44; IV 8, 3; Ench. 45), so geht ja daraus ebenfalls hervor, daß er den richtigen Tadel nicht verwirft [2]. Nur muß noch einmal gegen jedes Mißverständnis ausdrücklich bemerkt werden, daß Epiktets Tadel nicht den Sinn hat, daß der Mensch wissentlich oder frevelhaft ein positives Gebot übertreten habe, sondern nur darin besteht, ihm recht eindringlich,

---

[1] Besonders deutlich sieht man dies aus III 22, 13, wo kurz nach dem Verbot des *ἐγκαλεῖν* die Worte stehen: *Σοὶ μὴ ὀργὴν εἶναι, μὴ μῆνιν* etc.

[2] Es ist nun aber doch nicht so, daß Epiktet *ψέγειν* stets im guten, *ἐγκαλεῖν* und *μέμφεσθαι*, wofür auch zuweilen *λοιδορεῖν* steht, nur im schlimmen Sinne brauchen würde. Zu den Pflichten des Sohnes und Bruders gehört es, Vater oder Bruder nicht zu tadeln (II 10, 7 ff.). Mag hier die besondere *σχέσις* die Enthaltung auch von begründetem Tadel fordern, so spricht Epiktet doch auch von einer *προθυμία ψέξαι* als einem Zeichen der Unbildung (III 25, 6 ff.; IV 4, 7) und der Bösartigkeit (*κακοήθους ἔργον*) und braucht es einmal synonym mit *κακολογεῖν* (I 29, 48). Der Tadel der Ungebildeten ist natürlich in der Regel ungerecht oder bösartig und solchen Tadel sich nicht anfechten zu lassen ist ein Beweis von philosophischer Bildung (IV 12, 12; III 18, 9). — Wie das *ψέγειν* recht und unrecht geübt werden kann, so auch das *ἐπιπλήττειν*, das übrigens seltener bei Epiktet vorkommt (vgl. Ench. 33, 16 und Ench. 35): es liegt also auch hier nicht im Wort selbst schon die sittliche Abzweckung, die gibt ihm erst der *Κυνικός* bzw. überhaupt der *πεπαιδευμένος*.

je nachdem auch in einschneidender, beschämender Weise, das Irrige, Törichte und Niedrige seines Tuns vor Augen zu stellen. In diesem Sinne kann Epiktet allerdings auch rechte Strafpredigten halten, besonders seinen Schülern, wie z. B. II 16, 18 ff. Aber auch mit diesen Strafpredigten setzt er sich nicht in Widerspruch mit seiner Grundanschauung von dem Ursprung der Sünde aus dem falschen Werturteil; es handelt sich dabei auch nicht sowohl um einzelne positive Verfehlungen der Schüler, die er zu rügen hätte, sondern mehr um die allgemeine Indolenz und Stumpfheit und den Mangel an sittlichem Ernst, der eben nach Epiktet auf einer falschen Auffassung des Lebens und des Philosophiestudiums selbst beruht, als sei es dabei nur auf theoretische Bildung abgesehen, mit der man vor den Leuten prunken könne.

Im gleichen Zusammenhang bespricht Zahn noch einige andere Äußerungen Epiktets, welche man mit Vorliebe zu Vorwürfen gegen seine Ethik benutzt, in derselben abträglichen Weise, Äußerungen, die alles Befremdliche oder Widerspruchsvolle verlieren, wenn man sich die Mühe nimmt, Epiktets Gedanken konsequent auszudenken. Da ist zuerst der berüchtigte Satz *κρεῖττον τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα* (Ench. 12). Epiktet sagt das einem, der ein sittliches Leben anfangen will (*εἰ προκόψαι θέλεις*), aber vor lauter Sorge um Dinge des täglichen Lebens nicht dazu kommt. So macht ihm unter anderem die Züchtigung eines Dieners zu schaffen, und dadurch — so müssen wir notwendig ergänzen — gerät er immer wieder in Affekt und wird von der Sorge um sein wahres Glück abgezogen. Ist es da nicht ganz natürlich, daß Epiktet ihm vorhält: „Deine erste und wichtigste Pflicht ist doch dies, selbst glücklich und gut (was dasselbe ist) zu werden? Dieses Glück um eines Sklaven willen zu verscherzen ist töricht: lieber sei dein Sklave schlecht als du selbst; denn — das ist der springende Punkt — den Sklaven bessern kannst du doch nicht, wenn er nicht selbst will, dein eigenes Glück aber hast du in der Hand.“ Überdies handelt es sich an dieser Stelle wohl gar nicht um die sittliche Schlechtigkeit oder Güte des Sklaven im philosophischen Sinne, sondern nur um seine Brauchbarkeit für den Herrn,

für dessen egoistische Zwecke oder jedenfalls für Zwecke, die im Vergleich zu dem anderen, was auf dem Spiel steht, äußerst geringfügig sind.

Nicht anders verhält es sich mit dem Worte Epiktets man soll nicht einmal ernstlich wollen, daß Frau oder Sohn nicht sündigen (IV 5, 7). Das klingt ja furchtbar herzlos, ist aber, zum mindesten von Epiktets Grundsätzen aus, ganz vernünftig. Er lehrt ja überall, daß der Mensch nicht glücklich und gut sein kann, wenn er sein Wollen nicht streng beschränkt auf das, was wirklich in seiner Macht steht. Dazu gehört aber weder der Gehorsam des Sohnes noch die Treue der Frau. Selbstverständlich würde auch Epiktet nicht leugnen, daß man immerhin auf beide, unter normalen Verhältnissen wenigstens, einen bewahrenden Einfluß haben kann [1]. Aber der Erfolg alles dieses pädagogischen Bemühens hängt doch schließlich von dem Willen des anderen ab. Deshalb hat Epiktet ganz recht, wenn er sagt, man solle das, worüber nur ein fremder Wille entscheidet, nicht „*ernstlich*“ d. h. so wollen, daß man unglücklich würde, wenn dieses Wollen fehlschlägt. Das Ganze kommt auf nichts anderes hinaus, als daß der Philosoph auch gegen solche Eventualitäten, die zu den schwersten Schickungen des Lebens gehören, sich beizeiten innerlich wappnen soll. Wenn ferner Epiktet die *Selbstanklage*, der er als einem ersten Anzeichen der Besserung einen gewissen Wert zuerkennt, mit fortschreitender Bildung immer entbehrlicher und schließlich ganz entbehrlich werden läßt (Ench. 5; II 22, 35), so ist dies ganz in der Ordnung: denn wer schon im sittlichen Leben drin steht und einen sittlichen Charakter erworben hat, wird bei einem Fehl-

[1] Ganz deutlich sagt dies übrigens Epiktet III 24, 22 ff. Das Heimweh der Mutter darf den Sohn nicht abhalten, zum Zweck seiner philosophischen Bildung die Heimat zu verlassen. Die Mutter soll eben suchen, auch eine philosophische Bildung sich anzueignen. „Ich sage übrigens nicht, daß es dir gleichgültig sein soll, ob sie jammert oder nicht, . . . auch nicht, daß du nicht versuchen sollst, sie zu einer vernünftigeren Anschauung zu bringen, nur um jeden Preis sollst du dies nicht wollen, weil es ein ἀλλότριον ist, etwas, das nicht von dir abhängt.“ Im Vergleich zu dieser Erklärung erscheinen die Äußerungen Jesu über seine Verwandten erheblich schroffer.

tritt nicht über sich selbst in unmännlicher, theatralischer Reue herfallen und sich die Haare ausraufen, sondern in aller Stille den Fehler *ad notam* nehmen und sich dadurch zu verdoppelter Achtsamkeit auf sich selbst anspornen.

Zahn findet endlich auch darin einen merkwürdigen Selbstwiderspruch, daß Epiktet „bei voller Anerkennung der allgemeinen Verbreitung der Sünde“ doch an seiner optimistischen Ansicht von der ungestörten Harmonie der Welt und von der Güte der menschlichen Natur festhalte. Dagegen ist folgendes zu sagen. Daß Epiktet die Herrschaft der „Sünde“ — das Wort paßt eigentlich nicht in das stoische System — anerkennt, ist richtig, nur darf man es beileibe nicht im Sinne der christlichen Lehre von der Erbsünde oder der allgemeinen Verderbnis menschlicher Natur verstehen. Da die Tugend, wie wir sahen, nach Epiktet das Produkt einer methodischen sittlichen Erziehung ist, ein Kunstwerk, das nicht sofort fertig in die Erscheinung treten kann, so ist es ja eigentlich ganz klar, daß die große Mehrheit der Menschen immer sozusagen außerhalb des Bereichs der Tugend sich bewegt. Die *προκόπτοντες* freilich, d. h. diejenigen, welche im philosophisch-ethischen Bildungsprozeß drin stehen, gehören, obwohl sie theoretisch noch *κακοί* sind, doch für die praktische Beurteilung auf die Seite der Guten. Doch auch ihrer sind verhältnismäßig wenige; weitaus die meisten wachsen auf in den verkehrten Sitten, in den falschen Werturteilen und haben entweder niemand, der sie auf das Törichte ihres Lebens in wirksamer Weise aufmerksam machen könnte, oder, wenn sie schon Gelegenheit hätten, einen Philosophen zu hören, so ist doch die falsche Lebensrichtung bei ihnen schon so tief eingewurzelt, daß sie nicht mehr die Energie zur Sinnesänderung haben. Das ist ja eine der Wahrheiten, die Epiktet am eindringlichsten predigt, daß nämlich durch länger fortgesetztes böses (oder gutes) Handeln eine ἕξις entsteht, ein habitueller Zustand, der nicht so leicht mehr zu ändern ist, und daß diese ἕξις durch die *κατάλληλαι πράξεις* immer weiter sich steigert und verfestigt.

Über die erste Entstehung des Bösen, des verkehrten Werturteils hat Epiktet, wenigstens in dem, was uns von seinen

Vorträgen erhalten ist, nicht weiter reflektiert, und Zahn findet das auch nicht verwunderlich, weil er wohl weiß, daß eine die Vernunft befriedigende Erklärung des Bösen noch keine Religion und keine Philosophie gefunden hat und, möchte ich hinzufügen, auch nicht finden kann, so lang man noch mit dem alten Begriff der Sünde als einer bewußten Auflehnung gegen Gott oder gegen ein transzendentes Sittengesetz operiert [1]. Ich glaube aber doch, daß es auf dem Boden der Stoa nicht so schwer ist, eine relativ befriedigende Erklärung der Sünde, ihres Ursprungs und ihrer Herrschaft zu geben, und zwar aus dem bekannten stoischen Satze, daß der *λόγος* im Kindesalter noch nicht wirksam ist, sondern erst etwa im 14. Lebensjahre sich entwickelt, ferner aus der bei Epiktet sehr bedeutsam hervortretenden Lehre von der *πιθανότης τῶν πραγμάτων*, d. h. von dem in den Dingen selbst liegenden Reiz oder verführerischen Schein, der alles, was das äußere Wohlsein fördert, dem Menschen als gut, das Gegenteil davon als schlecht hinstellt. Aus diesem verführerischen Reiz der Dinge selbst wieder ein unlösbares Rätsel zu machen, ist unnötig: denn er erklärt sich zur Genüge aus der stoischen Anschauung, daß der Mensch eben zunächst auch ein Naturwesen ist, das wie das Tier durch sinnliche Eindrücke bestimmt wird. So erkennen die Stoiker ja auch in ihrer Lehre vom Naturgemäßen (*τὰ κατὰ φύσιν, πρῶτα κατὰ φύσιν*) dem, was der Befriedigung des Naturtriebs dient, eine gewisse Berechtigung zu. Erst allmählich erwacht im einzelnen, wie in der Menschheit als ganzem, das Gefühl davon, daß der Mensch etwas Besseres, Geistiges in sich trägt, das ihn hoch über das tierische Leben hinaushebt und das Ziel seines Strebens auf einmal auf etwas ganz anderes als auf die *κατὰ φύσιν* lenkt, deren Unsicherheit und Unverläßlichkeit er mehr und mehr einsieht. Man könnte nun freilich sagen, wenn der Logos im Menschen erwacht, so sollte er auch alsbald die falschen Werturteile zu beseitigen und die richtigen an ihre Stelle zu setzen vermögen. Aber so fassen die Stoiker den

---

[1] Ähnlich spricht sich F. C. Burkitt aus (Urchristentum im Orient, Deutsch von E. Preuschen, Tübingen 1907, S. 112: „Das Problem ist nicht neu, aber selbst heute kennen wir seine Lösung nicht.“).

Logos nicht auf: er ist keine fertige, unmittelbar wirkende Kraft, sondern muß selbst erst geübt, entwickelt, gleichsam zu einem System ausgebaut werden[1]. Daß dies nicht jeder kann, sondern verhältnismäßig nur wenige, die dann den anderen zu Führern und Lehrern werden, ist nicht verwunderlich. Wie die Anlage zur Kunst, zur Wissenschaft, zu technischen Erfindungen schließlich in jedem steckt, aber nur in wenigen Auserwählten so stark, daß sie in bahnbrechenden Leistungen und Entdeckungen offenbar wird, so gibt es auch auf dem Gebiet der Lebenskunst führende Geister, welche die Gesetze des sittlichen Lebens sozusagen erst entdecken.

Dies ist auch wirklich die Ansicht Epiktets. Oft spricht er davon, daß die allgemeinen Vorstellungen des Nützlichen und Schädlichen, des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten usw. jedem innewohnen, dagegen nicht die Fähigkeit, diese *προλήψεις* richtig anzuwenden, d. h. aber nichts Geringeres als die Fähigkeit, das wahre Wesen des Menschen und den wahren Sinn des Lebens, kurz die höhere Bestimmung des Menschen zu erkennen. Wie jeder eine Vorstellung vom Gesunden und Ungesunden hat, aber nur der Arzt, der diese Begriffe methodisch untersucht, die richtige, so kann auch nur der Philosoph die richtige Vorstellung über Gut und Bös mitteilen (II 17, 8 ff.). Bei dieser Anschauung von der Natur des Logos ist es, meine ich, eine unvermeidliche Konsequenz, daß ein großer Teil der Menschheit in der Irre geht und nicht zum Bewußtsein ihrer wahren Würde und Bestimmung gelangt. Diese empirische Notwendigkeit verbindet sich mit der von den Stoikern und auch von Epiktet ausgesprochenen spekulativen Idee, daß die Gegensätze, auch der von *ἀρετή* und *κακία*, in gewissem Sinn zur Harmonie des Weltalls notwendig sind (I 12, 16). Und wie Zahn richtig erkannt hat, daß diese letztere Anschauung keinen Widerspruch bildet zu der Lehre „von der anerschaffenen und unverlorenen Willensfreiheit“, so gilt dasselbe auch von der Anerkennung der allgemeinen

[1] I 17, 1 ff. Der *λόγος* ist's, der alles zergliedert und herausarbeitet, er hat auch die Fähigkeit, sich selbst zu zergliedern, d. h. in seinem Wesen zu erkennen; I 20, 5: Er ist ein *σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν*; M. Aurel III 1: *Λογισμὸς συγγεγυμνασμένος.*

Verbreitung der Sünde. Das Wesentliche der stoischen Ansicht von der *κακία* und das Unterscheidende von der christlichen bleibt doch eben das, daß die Stoiker die Sünde nicht als eine gewissermaßen selbständige, furchtbar ernst zu nehmende Macht betrachtet haben, sondern als einen Mangel, der, potentiell wenigstens, leicht zu heben ist; nicht als etwas direkt Widergöttliches, was sozusagen einen Riß in die Schöpfung hineinbrächte, sondern als eine sekundäre Nebenwirkung der göttlichen Weltordnung.

Mit der Widerlegung der angeblichen Selbstwidersprüche Epiktets, die Zahn nur durch einen Einfluß christlicher Ideen erklären zu können glaubt, ist das Wichtigste erledigt und die Integrität und Einheitlichkeit der epiktetischen Weltanschauung gewahrt. Die Widersprüche, wenn man sie so nennen will, stammen jedenfalls nicht aus dieser Quelle, sondern sind der stoischen Weltanschauung inhärent. Ich bin jedoch überzeugt, daß, wenn es sich um so schwierige Probleme wie den Ursprung des Bösen und die göttliche Weltregierung oder sittliche Weltordnung handelt, jede Philosophie, vom christlichen Dogma ganz zu schweigen, auf dieselben oder analoge theoretische Widersprüche stößt, die ich darum lieber Antinomien oder gegensätzliche Betrachtungsweisen nennen möchte. Daß nichtsdestoweniger gerade die stoische Weltanschauung eine besonders großartige Einheitlichkeit und Geschlossenheit hat, halte ich nach wie vor aufrecht, gebe jedoch unumwunden zu, daß dieser Eindruck vornehmlich auf die stoische Ethik sich bezieht. Aber aus ethischen Bedürfnissen ist die Stoa geboren und in der Ethik hat sie allezeit ihre Stärke und den eigentlichen Kern ihres Wesens gehabt. Bei Epiktet aber tritt diese Einheitlichkeit und Geschlossenheit deshalb noch mehr hervor, weil er in viel höherem Maße als die alten Schulhäupter sich auf das Ethische beschränkte. Daß aber seine ethische Weltanschauung Einheitlichkeit und Geschlossenheit besitzt, ist ein Eindruck, den auch andere gewonnen haben, ja den eigentlich jeder unbefangene Leser gewinnen muß. F. Ogereau, einer der scharfsinnigsten und einsichtsvollsten Beurteiler der stoischen Philosophie, spricht von *l'enchaînement rigoureux de ses dogmes* (*Essai sur le système*

philosophique des Stoiciens, Paris 1885), und auch K. Vorländer, ein sehr guter Kenner der antiken Philosophie, gibt wenigstens die Einheitlichkeit seiner sittlichen Grundanschauung zu (Zeitschr. f. Philos. 107, 1896, S. 288). In der Tat, aus wenigen, aber tieferfaßten und weittragenden Grundsätzen leitet Epiktet alle seine moralischen Ausführungen ab, auf sie kommt er immer wieder zurück, sie wendet er auf alle Lebensfragen und Vorkommnisse in einer gewissen stereotypen Art an, die aber nie ermüdend wirkt, weil er über eine reiche Lebenserfahrung, einen großen psychologischen Tiefblick, eine unvergleichlich anschauliche und lebendige Ausdrucksweise verfügt, und vor allem, weil eine mächtige sittliche Persönlichkeit dahinter steht.

Wir müssen nun aber auch noch auf einige weitere Punkte eingehen, aus welchen Zahn eine Beeinflussung Epiktets durch das Christentum folgert. Da ist zuerst das Verbot des Schwörens (Ench. 33, 5: *Ὅρκον παραίτησαι, εἰ μὲν οἷόντε, εἰς ἅπαν, εἰ δὲ μή, ἐκ τῶν ἐνόντων*), welches aus der früheren stoischen Literatur allerdings nicht zu belegen ist, womit natürlich nicht gesagt ist, daß es nicht von älteren Stoikern auch schon ausgesprochen worden sein kann. Ich sprach früher (B^2 113 [31])[1] die Vermutung aus, Epiktet könnte diese und vielleicht manche andere asketische Vorschrift vom Pythagoreismus angenommen haben, der ja eben in der ersten Kaiserzeit in der Schule der Sextier eine enge Verbindung mit der Stoa eingegangen hatte (Ed. Zeller, aaO. 705). Ich bin jedoch davon zurückgekommen, weniger, weil der Pythagoreismus, wie Zahn betont, zur Zeit Senecas in Rom als ausgestorben galt — denn die Übernahme konnte natürlich auch auf literarischem Weg erfolgt sein —, als weil die Hypothese zur Erklärung des Eidverbots bei Epiktet unnötig ist[2]. Es

[1] Mit B^1 und B^2 bezeichne ich im folgenden meine beiden früheren Werke: „Epiktet und die Stoa" Stuttgart 1890, und „Die Ethik des Stoikers Epiktet" Stuttg. 1894.

[2] In neuester Zeit hat Franz Mörth (Festschrift zur Philol. Vers. Graz 1909, 182 ff.) die vielumstrittene Stelle gründlich und umsichtig untersucht und kommt zu dem Resultat, daß wir es auch hier mit altstoischer Tradition zu tun haben und daß eine direkte Beziehung zwischen Epiktet

erklärt sich nämlich einfach aus dem besonderen Charakter des Encheiridions, das wenigstens in seinem Kern — denn es sind auch einzelne längere Ausführungen aus den Diatriben hineingekommen — nicht ein populäres Kompendium der epiktetischen Ethik, sondern ein Handbuch für den engeren Kreis der Schüler sein sollte [1]. Epiktet untersagt das Schwören seinen Schülern speziell für ihre sittliche Lehr- und Übungs-

---

und dem Evangelium von vornherein unwahrscheinlich und mit Rücksicht auf die bestehenden Differenzen sogar unmöglich sei. Ich bin mit dieser Ansicht einverstanden, aber nicht mit allem, was Mörth in diesem Zusammenhang gegen meine frühere Erklärung der Stelle vorbringt. Ich gebe zu, was ich übrigens auch dort nicht bestritten habe, daß auch für die Stoiker der Eid eine religiöse Bedeutung hat, und verweise für Epiktet noch besonders auf I 13, 15, wo er den Treueid der Soldaten in einer Weise erwähnt, daß er unmöglich im Schwören überhaupt eine Verletzung der Ehrfurcht vor Gott erblickt haben kann. Eben deshalb bin ich aber überzeugt, daß er, wenn er den Eid verbietet, nicht von religiösen, sondern von ethischen Motiven geleitet war, und nehme, was die Auslegung des Simplikios betrifft, mit Rud. Hirzel auch jetzt noch an, daß die Worte Epiktets ihre religiöse Beziehung erst durch jenen erhalten haben. Dagegen räume ich gern ein, daß das Eidverbot der Bergpredigt in erster Linie religiöse, nicht ethische Bedeutung hat, wiewohl ich überzeugt bin, daß Jesus auch die mit dem Leichtnehmen des Eides verbundene Unwahrhaftigkeit treffen wollte. — Überraschend war mir die Interpretation Mörths, daß zu *ἐκ τῶν ἐνόντων* nicht *παραίτησαι*, sondern *ὄμνυε* zu ergänzen sei. Ich glaube, daß nicht bloß ich, sondern auch andere unwillkürlich das Erstere suppliert haben; daß dann eine gewisse Tautologie entstünde, wird nicht zu bestreiten sein. Ich zweifle jedoch, ob *ἐκ τῶν ἐνόντων* hier heißen kann „soweit es die Umstände eben erfordern“, jedenfalls hätte sich Epiktet bzw. Arrian recht undeutlich ausgedrückt. Meine Verwertung des Seneca-Fragments bei Martinus von Braccara nimmt, wie schon vorher P. Wendland, auch Mörth gegen Zahn in Schutz. Auch E. Bickel ist in eingehender Untersuchung zu dem Ergebnis gekommen, daß die ganze philosophische Begriffswelt des Traktats von der *formula honestae vitae* in Übereinstimmung mit Senecas Moralphilosophie stehe und auch in Sprache und Phrasenschatz bestimmt auf Seneca, und zwar auf eine bestimmte Schrift desselben als Quelle weise (Rhein. Mus. LX (1905) 505 ff.).

[1] Ebenso urteilt Th. Colardeau (*Étude sur Epictète*, Paris 1903, 25): *Une sorte de bréviaire . . . à l'usage de ceux, qui la (doctrine) pratiquaient déjà, mais ne se sentaient pas encore très sûrs d'eux mêmes.* — Wenn man das Manuale so auffaßt, begreift man auch eher, daß es gerade zu einem Brevier christlicher Mönche umgearbeitet wurde, wozu es sich allerdings vortrefflich eignete.

zeit, weil es, wie das viele Schwatzen und Lachen, etwas Unnötiges ist, das entweder als Merkmal eines noch dem Äußerlichen zugewandten Sinnes aufzufassen ist oder doch von der Hauptaufgabe, in seiner inneren Welt heimisch zu werden und das Gefühl der persönlichen Würde recht erstarken zu lassen, abzieht[1]. Hiermit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß Epiktet dieses Verbot des Schwörens auf die Lehrzeit beschränken wollte: es soll natürlich auch im späteren Leben nichts Unnötiges und Unwürdiges getan werden, und das ist das Schwören in den meisten Fällen. Nur daß der sittlich Gefestigte auch darin wie in allem mehr Freiheit hat.

Wem diese Erklärung nicht genügt, der muß doch jedenfalls zugeben, daß in dem betreffenden Kapitel des Encheiridions neben dem des Schwörens noch andere Verbote sich finden, die in dieser Weise in den Diatriben sowie in der älteren stoischen Literatur auch keine Parallele haben, die aber doch zweifellos den Anschauungen und der pädagogischen Gepflogenheit Epiktets nicht widersprechen. Als oberstes Gebot für die charaktervollen und ernsthaften Schüler der Philosophie steht voran das Gebot des Schweigens, der Beschränkung des Gesprächsverkehrs und überhaupt der Anteilnahme an den Sitten und Interessen der Welt auf das Mindestmaß. In diesen Zusammenhang paßt das Verbot des Schwörens vortrefflich hinein[2], und es wäre doch seltsam, wenn Epiktet gerade dieses eine Stück der Redekeuschheit — um mich so auszudrücken — anderswoher entnommen hätte. Vollends eine Entlehnung aus dem Gedankenkreis der Evangelien anzunehmen

---

[1] Denken wir vollends — worauf freilich kein bestimmter Hinweis vorhanden ist — bei dem Schwören an eidliche Versprechungen und Beteuerungen, die sich auf das sittliche Gebiet erstrecken, so käme noch der weitere Sinn dazu, daß, wer noch sittlich so unfertig ist, nicht Dinge versprechen soll, die er zurzeit doch nicht halten kann, und durch deren eidliche Versicherung er nur sich und die Philosophie bloßstellen würde.

[2] Treffend sagt hierüber K. Prächter (Bursians Jahresbericht XXVI (1898), Abt. 1, 39): „Dem zurückhaltenden und überlegenen Stoiker, der unnützes Reden, vieles und starkes Lachen sowie die Teilnahme an den gewöhnlichen geselligen Freuden meidet, ziemen auch nicht das Pathos und die starke Bemühung um den Glauben anderer, wie sie die Voraussetzung des Schwures bilden."

liegt nicht der mindeste Grund vor, und wir dürfen es Epiktet wirklich nicht zutrauen, daß, wenn er je die Bergpredigt gekannt hätte, er gerade dieses Verbot des Schwörens, das weder im Evangelium zu dessen höchsten Gedanken gehört noch auch die Lehre Epiktets um einen besonderen Edelstein bereichert hätte, sich angeeignet haben würde [1].

Im übrigen ist die Beweiskraft der Parallelen aus M. Aurel und Seneca, auf die ich hingewiesen hatte, keineswegs so gering einzuschätzen wie Zahn meint. Der erstere rechnet

[1] Zahn findet es merkwürdig, daß ich, obwohl ich (B² 72) an Jesus erinnere, doch einer Ableitung aus dieser Quelle ausweiche. Er scheint also anzunehmen, ich wolle um jeden Preis eine Abhängigkeit Epiktets, auch wo sie fast mit Händen zu greifen sei, in Abrede ziehen. Von einer solchen Tendenz, überhaupt einer Tendenz war und bin ich jedoch gänzlich frei. Wenn ich aaO. davon sprach, Epiktet verwerfe den Eid aus denselben, mehr moralischen als religiösen Motiven wie Jesus, so bin ich dadurch nicht gezwungen, Epiktet von Jesus abhängig zu machen. Das Moralische versteht sich in diesem Fall wirklich von selbst, d. h. es ist gar nicht zu verwundern, daß zwei große ethische Persönlichkeiten ganz unabhängig voneinander eine Abneigung gegen den Eid und das ganze, teils kleinliche, teils schauspielerische Gebaren, das damit verbunden ist, empfinden. Übrigens war jenes Urteil nicht so gemeint, als ob die innere Stellung Jesu und Epiktets zum Eide sich ganz decke: das Verbot Jesu richtet sich in erster Linie gegen die lächerliche Spitzfindigkeit der jüdischen Religiosität, die zwar den Namen Gottes beim Schwören vermeidet, aber nur um so fanatischer an abgeleitete Heiligkeiten sich hängt, um durch sie der eigenen Aussage mehr Nachdruck und Glaubwürdigkeit zu verleihen, im innersten Grunde aber allerdings gegen die Unwahrhaftigkeit, die sich durch diese Schwörfreudigkeit verbergen will, aber gerade dadurch offenbart. Jedoch auch das moralische Motiv hat im Munde Jesu ganz anders als bei Epiktet zugleich eine ausgesprochen religiöse Bedeutung. — Treffende Bemerkungen zur ganzen Frage finden sich in Rud. Hirzels Monographie „Der Eid“ (Leipzig 1902). Eine absolute Verurteilung des Schwörens aus Rücksichten der Frömmigkeit und der Religion erscheint ihm als etwas Ungriechisches (S. 110). Wenn er ferner, wie ich glaube mit Recht, es wahrscheinlich findet, daß die Kyniker den Eid gänzlich verwarfen, so wäre also Epiktets Forderung gar nichts Singuläres mehr. Man braucht aber nicht einmal auf die Kyniker zu rekurrieren; denn was Cicero de off. III 104, ohne Zweifel einer stoischen Vorlage folgend, und vollends Quintilian, der Zeitgenosse Epiktets, über den Wert des Schwörens vom Standpunkt der Menschenwürde aus sagt (Inst. IX 2, 98: *In totum iurare, nisi, ubi necesse est, gravi viro parum convenit*), liegt ganz auf der Linie Epiktets. — Vgl. auch Mörth aaO.

zu den Eigenschaften des Idealbildes, wonach er seine Persönlichkeit zu bilden bestrebt ist, auch die, keines Eides zu bedürfen (III 5). Merkwürdigerweise findet sich aber auch bei ihm eine Äußerung, aus der hervorgeht, daß er das Schwören keineswegs als etwas an sich Verwerfliches ansieht, sondern ihm sogar einen gewissen religiösen Wert zuerkennt, indem er es neben dem Opfern und Beten und den anderen kultischen Pflichten, echt stoisch, als einen Beweis dafür verwendet, daß die Götter sich um uns Menschen kümmern (VI 44, 2). Also ganz dieselbe Stellung zum Eide wie bei Epiktet: vom Gesichtspunkte der persönlichen Vollkommenheit aus ist er überflüssig und soll womöglich vermieden werden; als religiöse Übung dagegen, gleichsam als feierliches Bekenntnis zu dem Dasein und der lebendigen Teilnahme der Gottheit am Menschengeschick hat er dieselbe Berechtigung wie die Beobachtung der sonstigen Gebote der väterlichen Religion [1]. In dem bereits erwähnten Seneca-Fragment ist dagegen allerdings, wie Zahn bemerkt, der Eid nicht geradezu widerraten, sondern nur ausgesprochen, daß die schlichte Aussage als ebenso unverletzlich gelten müsse wie jener. Aber es ist klar, daß, wo einmal diese als dem Eide ethisch ebenbürtig erkannt war, auch die Entbehrlichkeit des letzteren erkannt sein mußte.

Über die weiteren Beziehungen, welche Zahn zwischen Epiktet und dem Evangelium findet, daß der Herakles-Heiland Epiktets nichts anderes sei „als ein Echo des Evangeliums in der Seele eines Heiden", daß seine begeisterten Schilderungen des Diogenes uns an Christus und seine Apostel erinnern, ja daß in III 22, 56 sogar eine direkte Bezugnahme auf das Schicksal des Apostels Paulus vorliege, will ich hinweggehen, da hierüber bereits von P. Wendland und neuestens von Mörth

[1] Wer hierin einen Widerspruch erblicken wollte, würde nur zeigen, wie wenig er das innerste Wesen der Stoa erkannt hat. Das Merkwürdigste an ihr ist wohl eben die für unser modernes Gefühl kaum verständliche Vereinigung von positiver Religiosität und Freidenkertum, von Religion — um mit dem Theologen Biedermann zu reden — auf der Stufe der Vorstellung und auf der Stufe des Denkens. Es läßt sich leicht zeigen, daß die Stoiker diese merkwürdige Doppelstellung auch zu den anderen sogenannten religiösen Pflichten wie Gebet, Opfer, Mantik u. dgl. eingenommen haben.

das Nötige gesagt worden ist. Eher ließe sich reden über eine gewisse Übereinstimmung der epiktetischen Schilderung des Kynikers (III 22, 69ff.) mit den Grundsätzen, welche der Apostel Paulus in I Cor. 7 über das Leben des Christen in der Welt entwickelt. Die Forderung Epiktets an den Kyniker, daß er jeder bürgerlichen Verpflichtung und insbesondere des Ehelebens sich begeben solle, erinnert ja wohl an den Rat des Apostels, lieber unverehelicht zu bleiben und überhaupt mit dem Weltleben sich möglichst wenig einzulassen (I Cor. 7, 26ff. und II Tim. 2, 4). Aber die Motivierung ist eine völlig verschiedene. Beim Kyniker handelt es sich um eine anerkannte Ausnahmestellung, und jedem anderen, auch dem Philosophen, würde es Epiktet geradezu zum Vorwurf machen, wenn er den gewöhnlichen bürgerlichen Pflichten, speziell der Ehe geflissentlich aus dem Wege ginge[1]: Paulus aber hält es ganz im allgemeinen für geratener, unverehelicht zu bleiben. Der Kyniker zieht sich, im oben bezeichneten Sinn, zurück von der Welt, nicht weil er andernfalls eine Störung seines inneren Gleichgewichts, eine Gefahr für seine Tugend befürchten müßte, sondern lediglich im Interesse der Menschheit, um ihr mit seiner ganzen Person als Gotteszeuge und Seelenarzt dienen zu können; Paulus aber befürchtet, daß durch die mit der Ehe verbundenen Sorgen und Anforderungen der sinnlichen Natur der Seelenzustand des Gläubigen gefährdet und sein Sinn von dem jenseitigen Gottesreich abgelenkt werden könnte. Epiktet meint, wenn der Staat der Weisen verwirklicht wäre, würde man keinen Kyniker brauchen; *τοιαύτης δ' οὔσης καταστάσεως οἵα νῦν ἐστιν, ὡς ἐν παρατάξει,* d. h. so wie die Welt nun einmal ist, daß man fortwährend mit der Macht der Unvernunft zu kämpfen hat, muß es jemand geben, der, in besonderem Maße hierzu ausgerüstet, sich speziell damit abgibt, die irrenden Menschen zum Bewußtsein ihres Irrtums und Elends zu bringen und auf den rechten Weg zu führen. Von einem metaphysischen Gegensatz zwischen einem *αἰὼν οὗτος* und *οὐράνιος* ist hier also nicht die Rede:

[1] Über die Stellung Epiktets zur Ehe und seine Abweichung von Musonius vgl. die treffliche Untersuchung Carl Praechters über den Stoiker Hierokles, der sich in obiger Frage dem Epiktet nähert (Leipzig 1901, S. 5)

mag Epiktets Urteil über die gegenwärtige Welt auch ziemlich pessimistisch klingen, es ist jedenfalls nicht im Sinn eines trostlosen Pessimismus gemeint, als ob es in dieser Welt nicht mehr besser werden könne. Vielmehr dient ja gerade der Kyniker dazu, dem allgemeinen Verderben Einhalt zu gebieten: er ist sozusagen eine notwendige Person in der sittlichen Ökonomie der Menschheitsgeschichte, eine Art Regulator, der den ethischen Prozeß, wenn er erlahmen will, immer wieder in Gang bringt. Zahn selbst sagt, von einer „gegenwärtigen Welt“ zu reden, habe nur Sinn bei Paulus, der an eine zukünftige Welt glaube. Nun glaubt aber Epiktet bekanntlich nicht an eine solche: wie kann man ihm denn die Torheit zutrauen, daß er vom Neuen Testament die Vorstellung einer diesseitigen (im Argen liegenden) Welt übernimmt ohne ihr notwendiges Korrelat, den Glauben an ein jenseitiges Reich?

Von der bei Epiktet so geläufigen Gegenüberstellung des ἴδιον und ἀλλότριον sagt Zahn, sie finde in der Literatur vor ihm schwerlich eine genauere Parallele als Lukas 16, 12. Nun hängt aber diese Unterscheidung so unmittelbar zusammen mit der anderen, die für die ganze Philosophie Epiktets von grundlegender Bedeutung ist und darum auch in dem Encheiridion als der beherrschende Gesichtspunkt an den Anfang gestellt worden ist, nämlich mit der Unterscheidung des ἐφ' ἡμῖν und des οὐκ ἐφ' ἡμῖν, d. h. der Dinge, die wir uns selbst zu verschaffen imstande sind, und derer, die von fremden Mächten abhängen, daß hier am allerwenigsten ein fremder Einfluß auf die Denk- und Ausdrucksweise Epiktets angenommen werden kann. Das ἴδιον Epiktets, um mich dieses Wortspiels zu bedienen, kann doch unmöglich aus einer zufälligen Kenntnis der Gleichnisrede des Evangeliums hergeleitet werden, deren Sinn erst nicht einmal ganz klar, jedenfalls aber mit Epiktets Ansicht gar nicht vereinbar ist. Für ihn hat der Gedanke „Wenn ihr im Fremden (in der Anwendung der irdischen Güter) nicht treu seid, wer wird euch das Eurige geben?“ gar keinen Sinn: denn wer im Fremden wirklich treu ist, der hat nach Epiktet eben damit schon das Seinige, d. h. das höchste sittliche Gut; eine Steigerung ist für ihn gar nicht mehr zu erwarten und vollends nicht als jenseitiger

Lohn für eine diesseits auszuübende Tugend. Aus dem Evangelium hat er diese Unterscheidung also sicherlich nicht entlehnt. P. Wendland in seiner Rezension weist darauf hin, daß der Gegensatz des Eigenen und Fremden auch bei Seneca vorkommt, vermutet jedoch mit Recht, daß er schon älter sei: ist doch die ganze stoische Ethik aufgebaut auf dem Unterschied der *ἀγαθά* (und *κακά*) einerseits und der *ἀδιάφορα* andererseits, welcher sich mit dem epiktetischen des Eigenen und Fremden im wesentlichen deckt. Jedoch nicht nur dies: auch der Begriff des *ἐφ' ἡμῖν*, schon dem Aristoteles geläufig, ist offenbar vor Epiktet schon in der Stoa gebräuchlich gewesen. Das sehen wir nicht bloß aus Clemens Alexandrinus [1], der ihn ja schließlich aus Epiktet geschöpft haben könnte, wie auch Plutarch (De tranq. an. 467 B), sondern namentlich aus Philo Judäus, dessen Schriften uns in vieler Hinsicht einen Ersatz bieten für die verloren gegangene originalstoische Literatur, und dessen Wortschatz noch lange nicht genügend für die Kenntnis der Stoa ausgebeutet ist [2].

Auch der epiktetische Begriff der *κλῆσις* hat mit dem biblischen Begriff der Berufung kaum etwas gemein. Im Neuen Testament handelt es sich um eine Einladung Gottes an die Menschheit, durch den Glauben an Christus der Güter des Reiches Gottes teilhaftig zu werden. Die *κλῆσις* Epiktets aber (I 29, 33 ff.), die nicht einmal direkt als von Gott ausgehend gedacht werden muß (vgl. die Worte *καλέσαντος τοῦ καιροῦ*), besteht darin, daß man in eine schwierige, kritische Lage versetzt wird. Eine solche Lage betrachtet Epiktet als einen Ruf Gottes an den Philosophen, von der Wahrheit und Kraft seiner Grundsätze Zeugnis abzulegen, insofern als eine Ehre, die ihm von Gott widerfährt. Aber so wenig kurz vorher (I 29, 29) das *ἀνακλητικόν*, das Rückzugssignal, das Gott jeweils seinen Kindern gibt, aus der biblischen Sphäre stammt, so wenig kann es befremden, wenn Epiktet das Wort

---

[1] Strom. II 54, 458 P; I 84, 368 und öfter; IV 124, 620: die *ἀρετή* ist *ἐφ' ἡμῖν*.

[2] De migr. Abr. 37 (469 M): die *λήθη* gehört zu den *οὐ παρ' ἡμῖν*. De mut. nom. 41 (614 M): das *λέγειν* ist *ἐφ' ἡμῖν*.

καλεῖν anwendet, wo es sich um eine ethisch besonders wichtige und entscheidende Situation handelt, in die der Mensch gebracht wird. Was ihm dabei vorschwebt, ist nicht der transzendente Gott, der die Menschen zu seinem Gnadenreich einlädt, sondern der Feldherr, der seine Leute auf einen schwierigen Posten stellt, um sie zu erproben, oder der Gerichtsherr, der diesen oder jenen auf die Rednerbühne ruft, damit er Zeugnis ablege und in seinem Teil die gerechte Sache (in diesem Fall: die gute und vernünftige Weltordnung) an den Tag bringen helfe[1]. Wen kann es da noch befremden, wenn Epiktet in der Konsequenz dieser Vorstellungen zur Prägung des meinetwegen in der sonstigen profanen Literatur jener Zeit sich nicht wieder findenden Ausdrucks weiterschreitet: *Καταισχύνειν τὴν κλῆσιν ἣν κέκληκεν*? Wenn Zahn sagt, die Begriffe „Berufung“ und „Beruf“ stammen überhaupt aus der Bibel, so ist dies in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Wo eine sittliche Bestimmung des Menschen erkannt ist, da ist auch *eo ipso* die Vorstellung eines Berufes gegeben, wenn auch das Wort *κλῆσις* nicht gebraucht wird. Von dem Glauben an eine sittliche Bestimmung des Menschen sind aber alle Reden Epiktets getragen, und er hat diesen Glauben nicht aus sich selbst oder gar von den Christen angenommen, sondern dieser liegt der ganzen stoischen Philosophie zugrunde, insofern sie ein Ziel (*τέλος*) für den Menschen aufgestellt und es als Gehorsam gegen die Natur oder gegen Gott definiert hat. Ja es ist bekannt, daß innerhalb der Stoa nicht bloß dieser allen Menschen gemeinsame Beruf jederzeit gegolten hat, sondern, insbesondere von Panaitios, auch die Vorstellung eines individuell gearteten Berufs des einzelnen gebildet worden ist. Die Stoiker haben diesen individuellen Beruf mit dem vom Bühnenwesen hergenommenen Wort

---

[1] I 29, 46: *Πῶς οὖν ἀναβαίνεις νῦν; ὡς μάρτυς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλημένος.* — Obiges war längst niedergeschrieben, als mir Mörths Abhandlung zu Gesicht kam. Er erklärt den epiktetischen Ausdruck ganz ebenso wie ich, nur daß er noch reichliche Analogien aus dem klassischen Sprachgebrauch beibringt. Aufgefallen ist mir nur, daß er für den Ausdruck *ἀνακλητικόν* den M. Aurel als Zeugen anführt, während er doch dieses Bild schon bei Epiktet finden konnte.

πρόσωπον bezeichnet, das ja auch bei Epiktet eine große Rolle spielt[1].

Epiktet hat nun aber nach Zahn nicht bloß manche christliche Anschauungen und Ausdrücke seinem Gedankenkreis und Wortschatz einverleibt, sondern gelegentlich auch eine mehr oder weniger ungünstige Kritik am Christentum geübt. Daß er einmal die Phrase κύριε ἐλέησον gebraucht (II 7, 12), kann sich Zahn nicht anders erklären, als daß er „aus christlichem, vielleicht auch aus jüdischem Munde das Kyrie eleïson unserer Liturgie und unserer Kirchenlieder“ gehört habe. Während Wendland diese Annahme kurzerhand und

---

[1] Zahn hat Recht, wenn er mir vorhält, daß das Wort πρόσωπον, wo es nicht das Antlitz oder die Miene bedeutet, auch bei Epiktet stets in der Bedeutung „Schauspielermaske“, „Rolle“ zu nehmen sei, und es war nicht richtig, wenn ich in meinem Index (B² 264) πρόσωπον direkt mit „sittliche Persönlichkeit“, „Ehre“ übersetzte. Ich mache jedoch aufmerksam auf die ziemlich verschiedene Art, wie Epiktet diesen Begriff πρόσωπον anwendet. Zuweilen ist damit lediglich die äußere Lebensstellung gemeint (Reich oder Arm, Herrscher oder Sklave und dgl.), die der Stoiker als eine von der Gottheit zugeteilte Rolle betrachtet, welche er auf dem Theater des Lebens zu spielen hat (I 29, 47; Ench. 17; Diss. fragm. 11). Hier besteht die sittliche Aufgabe einfach darin, daß man mit seiner Rolle zufrieden ist und ihren Beschwerden oder Versuchungen zum Trotz seine innere Unabhängigkeit und Heiterkeit bewahrt. Schon etwas mehr ins sittliche Gebiet hinein spielt es, wenn die σχέσεις, die natürlichen Beziehungen z. B. des Sohnes zu den Eltern, des Bruders zum Bruder als πρόσωπα bezeichnet werden. Denn mit diesen „Rollen“, deren also jeder eine ganze Anzahl zu spielen hat, sind nach stoischer Lehre schon ganz bestimmte sittliche Pflichten verbunden (II 10, 7). Hierher können wir auch rechnen z. B. den Beruf des Athleten, der nach Epiktets Ansicht ein besonderes Maß von Männlichkeit und Härte gegen sich selbst verlangt (I 2, 26). Die höchste und allgemeinste Bedeutung ist aber die, wo es sich um das πρόσωπον des καλοκἀγαθός, des φιλόσοφος, des πεπαιδευμένος handelt (III 22, 69; I 29, 57; IV 3, 3). Hier deckt sich die ganze sittliche Aufgabe mit der Rolle, die man übernommen hat. Epiktet weiß wohl, daß keineswegs alle diese Rolle spielen wollen; aber selbstverständlich ist seine Ansicht die, daß sie eigentlich jedem Menschen von Gott zugeteilt worden ist. In diesem Sinne ist das πρόσωπον nichts Individuelles mehr, sondern das für alle gleiche sittliche Ideal, das πρόσωπον des ἄνθρωπος, und so kann Epiktet sagen: wer sich überhaupt besinnt — ob er aus Opportunitätsrücksichten etwas Unwürdiges tun soll — ist so gut wie einer, der τὸ ἴδιον πρόσωπον, seine sittliche Persönlichkeit, seine Ehre vergessen hat (I 2, 14).

schroff abgelehnt hat, ist Mörth, der fast in allem anderen Zahn unrecht gibt, in diesem Falle geneigt, ihm beizustimmen, indem er nur die Möglichkeit, daß Epiktet die Formel auch als eine jüdische kennen gelernt haben konnte, etwas stärker als jener betont. Ich habe meine eigene, schon vorher niedergeschriebene ausführliche Analyse der interessanten Stelle hinterher getilgt und gedenke auch auf die gediegene Erörterung Mörths, die mich allerdings nicht überzeugt hat, nicht im einzelnen einzugehen, weil die exegetische Ausführlichkeit, die hierzu nötig wäre, in keinem Verhältnis steht zu dem Wert, den die ganze Frage für den vorliegenden Zweck besitzt. Bekanntlich ist die Lesart nicht ganz sicher, und auch bei dem Schenklschen Text ist es nicht absolut ausgeschlossen, die Anrede auf den Mantis, statt auf den Gott selbst zu beziehen[1]. Ich halte, mag man nun im einzelnen lesen wie man will, das erstere für richtig und zwar aus zwei Gründen, erstens, weil kurz zuvor Epiktet die Menschen verspottet, welche dem *μάντις* schmeicheln und ihn eben mit dem servilen *κύριε* anreden; zweitens weil auch das devote *κύριε ἐλέησον* weit wirkungsvoller ist, wenn der Mantis, also ein ohnmächtiger Mensch, so angeredet wird. Wenn Epiktet Gott nicht mit *κύριε* anzureden pflegt, so tut er dies nicht deshalb, weil ihm das Wort *κύριος* überhaupt verhaßt wäre. Vergleicht er doch Gott mit einem *οἰκοδεσπότης* (III 22, 4) und nennt ihn *διοικητὴς τῶν ὅλων,* der über alles, ausgenommen die *ἡγεμονικά* der Vernunftwesen, die er selbst freigegeben hat (I 19, 9) ein *κύριος* ist (IV 10, 30). Und daß dieses Wort, auch auf Menschen angewendet, nicht immer einen odiösen Klang hat, beweist die Stelle III 22, 38, wo er den *Κυνικός* in vollem Ernste als *κύριε ἄγγελε καὶ κατάσκοπε* anredet. Wenn Epiktet trotzdem die Bezeichnung *κύριος* fast nie auf Gott anwendet, so liegt der Grund einfach darin, daß der Stoiker nach dem oben Gesagten keinen Anlaß hat, Gottes Herrschertum in bezug auf sich selbst besonders zu betonen. Insofern ist es richtig, wenn auch nicht ganz treffend ausgedrückt, wenn Zahn sagt, Epiktet lege die Anrede *κύριε* den Vertretern einer ungesunden

[1] Übrigens ist ja Schenkl selbst geneigt, *θύτην* statt *θεόν* zu lesen und verweist dafür mit Recht auf I 17, 18 ff.

Religiosität in den Mund. Auch den Menschen, die im Leben eine wirkliche Herrscherstellung bekleiden, z. B. dem Kaiser, mißgönnt er den Titel *κύριος* nicht (IV 1, 12); auch der Steuermann ist, in seinem Revier, ein *κύριος* (IV 1, 118), wie überhaupt überall der *ἔμπειρος* dem *ἄπειρος* überlegen und in gewissem Sinn sein Herr ist. Was er aber mit aller Entschiedenheit ablehnt, ist das, daß irgend ein Mensch (der Kyniker natürlich nicht ausgenommen) über einen anderen Menschen, über seine Persönlichkeit, eine Macht habe (I 29, 60: *ἄνθρωπος ἀνθρώπου κύριος οὐκ ἔστιν*). Zusammenfassend können wir also im Sinne Epiktets sagen, daß die Leute, welche sowohl Gott als auch Menschen gegenüber das *κύριε* stets auf den Lippen haben, sie *ἔσωθεν καὶ ἐκ πάθους* so nennen (IV 1, 57), sich eben damit als Knechtsseelen dokumentieren, deren ganzes Trachten auf die äußeren Glücksgüter gerichtet ist, welche ihnen jene Herren, wirklich oder vermeintlich (wie die Ärzte und „Professoren"! II 15, 15; III 10, 14; III 23, 11 und 19), mitzuteilen vermögen (I 29, 48; II 16, 13).

Aus dem allem geht hervor, daß die Phrase *κύριε ἐλέησον* aus dem Sprachgebrauch[1] und der Denkweise Epiktets sich vollkommen erklärt. Die Annahme einer bewußten Verwendung der christlichen Gebetsformel verbietet sich aber auch aus inneren Gründen. Selbst wenn Epiktet ihren wirklichen Sinn nicht kannte, sondern nur eben das sehnsüchtig und untertänig Bittende, das ihm unsympathisch war, aus ihr heraushörte, so konnte er doch in dem Zusammenhang, in welchem er die Anrede gebraucht, die Christen damit nicht parodieren wollen. Denn er wußte ja — und dies ist das einzig Sichere, was wir über Epiktets Kenntnis des Christentums wissen! — daß die Christen keineswegs so armselige Leute waren, die in feiger Sorge um ihr Gut und Blut, Leib und Leben zitterten. Hat er doch selbst es angedeutet, daß sie furchtlose Leute seien, die vor keiner äußeren Gewalt sich beugen (IV 7, 6)[2].

---

[1] Betreffs des Imperativs *ἐλέησον* weist dies Mörth noch besonders nach (S. 190).

[2] Auch die zweite Stelle, wo Epiktet unter dem Namen der Juden vielleicht die Christen meint (II 9, 20 ff.), zeigt deutlich, wie gut es ihm

Und wenn er auch das Motiv ihrer *ἀφοβία* nicht gerade hoch einschätzt, so hat ihm doch vielleicht bis zu einem gewissen Grad ihr Todesmut imponiert, und es ist absolut undenkbar, daß er sie durch ihr Kyrie eleïson hätte als Feiglinge verspotten und brandmarken wollen[1]. Überdies sieht das Auditorium Epiktets, so wie wir es aus den Diatriben kennen, gar nicht danach aus, daß es die Anspielung verstanden hätte: so wäre sie also nicht bloß Epiktets unwürdig und gemein, sondern auch völlig zwecklos gewesen.

Hiermit sind wir von selbst auf die Stelle in Epiktets Diatriben geführt worden, welche allein mit Sicherheit davon Zeugnis gibt, daß ihm die Sekte der Christen, sei es nun aus eigener Anschauung oder wenigstens vom Hörensagen bekannt war, wofern nämlich unter den „Galiläern", deren Todesmut er IV 7, 6 erwähnt, wirklich die Christen zu verstehen sind. Zahn findet diese Bezeichnung befremdlich, da sie bei den heidnischen Schriftstellern jener Zeit sonst nicht vorkommt, vielmehr erst bei Julianus auftritt. Ich finde dies letztere weniger auffallend und erkläre es mir einfach daraus, daß die Christen in jener Zeit überhaupt in der heidnischen Literatur ignoriert wurden, weil man der Sekte keine Bedeutung beimaß. Als dann um die Mitte des 2. Jahrhunderts die neue Religion sich in ungeahnter Weise ausgebreitet hatte, so daß sie nicht mehr ignoriert werden konnte, hatte es keinen Sinn mehr, die Christen mit dem nun antiquierten und nicht mehr verstandenen, jedenfalls gar nicht mehr charakteristischen Namen „Galiläer" zu bezeichnen. Daß in dem Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan der offizielle Name Christiani, den sie sich selbst beilegten, gebraucht wird, ist selbstverständlich. Man darf also gerade umgekehrt daraus, daß sie Epiktet Galiläer nennt, eher schließen, daß er von dem unterscheidenden Inhalt und Gegenstand ihres Glaubens keine deutliche Vorstellung hatte. Er nannte sie „Galiläer", weil die Juden sie so

---

bekannt war, daß das Bekenntnis zu dem *πάθος τοῦ βεβαμμένου* Gefahren in sich schloß, also mutige Leute erforderte.

[1] Ebenso urteilt Mörth in betreff der Nebenfrage, ob Epiktet an Stellen wie III 10, 15 oder II 15, 15 (*κύριε, βοήθησόν μοι*) Worte der Evangelien (Matth. 8, 2; 15, 25) persiflieren wollte.

nannten, und diese jüdische Bezeichnung naturgemäß auch von den Heiden, die der Sache nicht näher nachforschen wollten, ohne Besinnen übernommen wurde [1]. Unter allen Umständen unwahrscheinlich ist es aber, daß Epiktet, wie Zahn annimmt, auf diese Bezeichnung selbst, durch Lektüre neutestamentlicher Schriften gekommen wäre. Denn hier, d. h. in den Evangelien und der Apostelgeschichte, werden die Jünger Jesu ja nur deshalb Galiläer genannt, weil Galiläa ihre und allerdings auch Jesu Heimat war. Da lag es doch für Epiktet weit näher, die Christen Nazaräer zu nennen, was er im selben Zusammenhang finden konnte und was nach dem Zeugnis der Acta (24, 5) wirklich ein Name für die *αἵρεσις*, für die christliche Religionsgemeinde gewesen ist. Sehen wir aber auch über diese Unwahrscheinlichkeit hinweg, so hätte es doch gar keinen Sinn gehabt, wenn Epiktet vor seinem heidnischen, lediglich griechisch gebildeten Publikum die Christen mit einem Namen genannt hätte, den sie gar nicht verstanden hätten. Wenn Zahn vermutet, Epiktet werde diese Bezeichnung in dem für uns verlorenen Teil der Diatriben öfter angewendet haben, so wird dadurch, von der Willkürlichkeit dieser Annahme abgesehen, an jener Sachlage nichts geändert: wir müßten denn gerade annehmen, es habe dort, und zwar natürlich da, wo er den Namen erstmals gebrauchte, auch eine Erläuterung desselben gestanden, was übrigens bei dem vielfachen Wechsel seines Publikums auch nicht genügt hätte.

Was nun aber endlich den Inhalt der epiktetischen Äußerung betrifft, so hat schon P. Wendland darauf hingewiesen, daß sie Zahn in einem für diese Christen viel zu günstigen Sinne deutet. Epiktet stellt das ἔθος der Christen zwar nicht auf eine Stufe mit der *μανία* und *ἀπόνοια*, aber doch mit dieser zusammen in einen scharfen Gegensatz zum *λόγος*. Wohl schätzt er den Faktor der Gewöhnung nicht gering, jedoch nur, wo die vernunftgemäße, philosophische Belehrung vorausgegangen ist und sie begleitet: e i n ἔ θ ο ς o h n e *λ ό γ ο ς* h a t f ü r i h n k e i n e n S i n n. Das Urteil Epiktets über die Christen ist also nicht wesentlich verschieden

---

[1] Mörth 199 mit Berufung auf Harnack und v. Dobschütz.

von dem seines geistigen Schülers M. Aurel, wenn auch in der Form nicht so schroff wie dieses (XI 3)[1].

Zweiter Abschnitt

K. Kuiper

Ich verlasse hier die Schrift Zahns, indem ich nochmals ausdrücklich betone, daß die ausführliche Erörterung der Hauptpunkte, auf welche er seine Ansicht stützt, zwar rein wissenschaftlich betrachtet vielleicht nicht oder doch nur teilweise nötig, aber für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung nicht zu entbehren war, einmal weil der Leser ein Recht darauf hat, die hauptsächlichsten Gründe, welche für eine Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament vorgebracht worden sind, zu erfahren, sodann namentlich weil er durch diese vorläufige und mehr gelegentliche Vergleichung der beiden Standpunkte, des stoischen und christlichen, am besten vorbereitet wird für die später anzustellende systematische Gegenüberstellung. Was ich von Beweisen, die bei Zahn sich finden, unerwähnt gelassen habe, wird, soweit es von Bedeutung ist, im folgenden, insbesondere bei der zusammenhängenden Vergleichung des beiderseitigen Wort- und Begriff-

[1] In neuester Zeit hat man die Lesart ὑπὸ ἔθους beanstandet, u. a. deshalb, weil Epiktet ja gerade so großen Wert auf das ἔθος lege, folglich die gewohnheitsmäßige Todesverachtung der Christen nicht auf eine Stufe mit der μανία stellen könne. Die Antwort hierauf ist mit dem oben im Text Gesagten bereits gegeben. Ich füge nur noch hinzu, daß Epiktet auch von einem schlechten ἔθος spricht, das man durch das entgegengesetzte überwinden und verdrängen soll (III 12, 6). Aber dieses letztere denkt er sich lediglich durch vernünftige Belehrung und Aufklärung bewirkt, nur dieses hat sittlichen Wert und Bestand in seinen Augen. Es liegt also m. E. kein Anlaß zur Änderung vor: der Ausdruck ist vielmehr für Epiktet besonders angemessen, weil er ebenso mild in der Form, wie entschieden ablehnend dem Sinne nach ist. *Πειθοῦς*, was Kurt Meiser vorschlägt (Hermes XLV, 1910, 160) empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil das Wort bei Epiktet sonst nicht vorkommt; ἀπειθείας, was P. Corssen vermutet (Berl. Ph. Wschr. 1910, Nr. 26, S. 832) würde wohl zu der παράταξις des M. Aurel passen, wäre aber für den Zusammenhang bei Epiktet, der einen allgemeinen Begriff erfordert, zu speziell und konkret.

schatzes zur Sprache kommen, ebenso das, was vom Standpunkt der höheren Kritik gegen die Ansicht Zahns im ganzen einzuwenden ist und hauptsächlich in Eduard Nordens bereits erwähntem Werke „Die antike Kunstprosa“, Bd. 2 S. 452 ff. einen zwar etwas einseitigen aber beredten und geistreichen Ausdruck gefunden hat.

Zahn hat, wie schon erwähnt, keinen Versuch gemacht, seine Ansicht der Kritik gegenüber zu verteidigen und aufrecht zu erhalten. Auch von anderer Seite ist ihm in Deutschland wenigstens kein Eideshelfer erstanden. Um so merkwürdiger aber ist es, daß, nachdem die Frage schon erledigt schien, im Jahre 1906 ein holländischer Gelehrter, K. Kuiper, in einer größeren Abhandlung *Epictetus en de christelijke moraal* dieselbe wieder aufgegriffen und, freilich in viel maßvollerer Weise und mit erheblich geringerer Zuversichtlichkeit, aber doch wesentlich im Sinne Zahns beantwortet hat[1]. Es gehörte nicht wenig Mut dazu, nachdem der letztere fast einstimmigen Widerspruch erfahren hatte, den Versuch aufs neue zu wagen. Um so mehr hat er Anspruch auf unsere Beachtung. Man sieht, daß gewisse Probleme in der Wissenschaft immer wieder neu aufleben, nachdem sie längst abgetan zu sein scheinen, und das ausführliche Eingehen auf Zahns Beweisführung erscheint von hier aus doppelt gerechtfertigt.

Was ist nun das Neue und Eigenartige an Kuipers Ausführungen? Vor allem ist zu bemerken, daß er der Opposition, die gegen Zahn laut geworden ist, in ziemlich weitgehendem Maße beistimmt und deshalb vieles von dem, was jener auf eine Beeinflussung Epiktets durch das Christentum zurückgeführt hatte, ohne weiteres preisgibt. Er räumt ein, daß sich bei Epiktet keine bestimmten Auffassungen nachweisen lassen, die nicht auf dem Boden seiner kynisch-stoischen Philosophie entsprungen sein können, namentlich keine solchen, die er im Widerspruch mit seinem sonstigen System von anderer, d. h. christlicher Seite angenommen hätte. Er betont

---

[1] *Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. 4. Reeks, 7. Deel,* Amsterdam 1906.

mit Recht, daß man von vornherein auf eine sehr belangreiche Übereinstimmung zwischen der stoisch-kynischen Lebensauffassung und der christlichen Moral gefaßt sein muß und deshalb zunächst keine Veranlassung hat, aus der Ähnlichkeit von gewissen Gedanken und Stimmungen auf ein Abhängigkeitsverhältnis zu schließen. Wer damit rechne, werde z. B. ebensowenig das Wort des Paulus „Wir sind allzumal Sünder" für eine Entlehnung aus Seneca halten (De clem. I 6, 3: *peccavimus omnes*) wie umgekehrt. Ferner gibt er zu, daß auch die vielfache Ähnlichkeit der äußeren Lebensverhältnisse bei dem Kyniker und dem Verkündiger des Evangeliums eine gewisse Übereinstimmung im Ton und Inhalt der Paränese erklärlich mache. „Beide haben ihre Anhänger zu warnen vor der bösen Zeit, zu stärken gegen Tyrannenfurcht, zu ermahnen zu freimütigem Bekenntnis ihrer Überzeugung" (aaO. 383).

Doch dies alles, meint Kuiper, habe seine Grenze. Zu zahlreich seien die Epiktetstellen, die an das Neue Testament anklingen, als daß man sich bei der Annahme einer allgemeinen und unbewußten Sympathie beruhigen könnte. Der Unterschied Kuipers von Zahn besteht also einmal darin, daß er sozusagen die Vorwerke der Festung preisgibt und sich auf den enger begrenzten Raum des Festungsinnern zurückzieht. Nur um so genauer müssen wir deshalb die Stellen prüfen, bei denen er ein zufälliges Zusammentreffen für ausgeschlossen hält und eine bewußte Bezugnahme Epiktets auf die Bibel annehmen zu müssen glaubt. Doch noch ein anderer wichtiger Punkt unterscheidet ihn von Zahn: während dieser weitaus überwiegend die Übereinstimmung Epiktets mit dem Neuen Testament betont und nur nebenher auch einen polemischen Seitenblick vermutet hatte, legt Kuiper auf die bewußte Opposition Epiktets mindestens ebensoviel Gewicht wie auf die Übereinstimmung. Er findet bei einem zuweilen täuschenden Schein von Gleichheit in der Überzeugung häufig eine scharfe und nicht undeutlich ausgesprochene Antithese. Ja es dünkt ihm sogar im allgemeinen unwahrscheinlich, daß dem berühmten literarischen Angriff des Celsus auf das Christentum nicht da und dort eine mehr flüchtige und gelegentliche Bestreitung sollte vorausgegangen sein.

Um gleich an das letztere anzuknüpfen, so mag ja Celsus Vorgänger gehabt haben, aber erstens wissen wir nichts davon, und, wenn sie von irgendwelcher Bedeutung gewesen wären, dürften wir erwarten, daß auch sie ihren Origenes gefunden hätten; zweitens ist es durchaus unwahrscheinlich, daß eine solche Polemik schon 50 und mehr Jahre vor Celsus eröffnet worden ist. Denn um das Jahr 100—120 lag einfach für die Heiden noch keine Veranlassung vor, das Christentum zu bekämpfen, weil sie ihm keine höhere geistige Bedeutung beimaßen, wie man das gerade auch bei Epiktet wahrnehmen kann[1]. Solange die gebildeten Griechen und Römer auf die Sekte der Galiläer oder Juden noch geringschätzig oder mitleidig herabsehen zu dürfen glaubten, konnte der Gedanke, sie literarisch zu bekämpfen, nicht aufkommen. Bekanntlich stand sogar der Kaiser Mark Aurel den Christen gegenüber noch auf diesem Standpunkt: seine Äußerung über das Martyrium der Christen läßt Epiktet gegenüber wohl einen Fortschritt erkennen, aber nicht einen Fortschritt in der Respektierung des Christentums als einer geistigen Macht, sondern höchstens einen Fortschritt vom Mitleid mit den sonderbaren Schwärmern zum Unwillen über die Leute, deren „Trotz" ihm als Kaiser nicht wenig zu schaffen machte und deren, wie er meinte, unbesonnene Sterbefreudigkeit seinem stoischen Empfinden widerwärtig war (XI 3)[2].

Sehen wir uns nun aber die Argumentation Kuipers genauer an. Er untersucht zuerst die äußere Ähnlichkeit in Wortwahl, Redewendungen und Bildersprache und stellt den Satz voran, daß zwischen dem Stil des epiktetischen Encheiridion und den paränetischen Teilen der Evangelien, sowie andererseits

[1] Wir können das mit W. E. H. Lecky bedauern (aaO. I 304: „Die sittliche Bedeutsamkeit der Fortschritte des Christentums übersahen die römischen Schriftsteller ganz und gar, und durch diese Unachtsamkeit ist eine nimmer auszufüllende Lücke in der Geschichte entstanden"), aber einen Vorwurf können wir darob kaum gegen sie erheben.

[2] Gegen die Annahme, daß Epiktet irgendwie eine bewußte Polemik gegen christliche Lehren geübt habe, spricht auch der Umstand, daß Origenes, und zwar gerade in der Schrift gegen Celsus (VI 630 Del.), unseren Philosophen lobend erwähnt und die von ihm ausgehende sittliche Besserung rückhaltslos anerkennt.

der Diatriben und etlicher paulinischer Briefe eine Familienähnlichkeit bestehe, die man freilich nur durch fortgesetzte Lektüre bemerken könne [1]. Immerhin gebe eine schematische Übersicht über einzelne Hauptpunkte schon einen gewissen festen Grund. Er erwähnt nun die Ausdrücke *ζήτει καὶ εὑρήσεις* (I 28, 20; IV 1, 51; Matth. 7, 7), *ὁρᾶτε καὶ προσέχετε* (I 3, 9; Matth. 16, 6), *μὴ γένοιτο* (beiderseits häufig), erklärt jedoch ausdrücklich, daß es leichtsinnig wäre, aus dergleichen Parallelen Schlüsse zu ziehen [2]. Dagegen glaubt er, wenn solche beiden gemeinsame Redewendungen verbunden seien mit einer sachlichen Parallele, mit einer Ähnlichkeit des Gedankens, so könne man nicht umhin, an eine bewußte Beziehung Epiktets auf das Neue Testament zu denken. Dies sei z. B. der Fall bei der Stelle II 10, 12: „Wenn du aber hingehst und deinen Bruder tadelst, so sage ich dir, du vergaßest, wer du bist und welchen Namen du trägst." Das erinnert ja allerdings an das Wort Jesu: „Ich aber sage euch: wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichtes schuldig" (Matth. 5, 22). Jedoch bei näherem Zusehen löst sich die Ähnlichkeit Stück für Stück in Dunst auf. Jesus stellt sich mit der Formel *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* in bestimmten Gegensatz zu den Gesetzeslehrern der alten Zeit und nimmt zugleich für sich in feierlicher Weise die Autorität eines Offenbarers des göttlichen Willens in Anspruch. Bei Epiktet aber tritt das *λέγω σοι,* das auch sonst oft vorkommt, gar nicht als besonders emphatisch hervor, sondern

---

[1] Meine Erfahrung ist eher die umgekehrte, daß ich nämlich anfangs durch die mannigfachen Anklänge an das Neue Testament überrascht war, aber bei wiederholtem Lesen mehr die durchgängige Verschiedenheit als die Ähnlichkeit empfand.

[2] Ich gehe auf diejenigen Punkte, welche Kuiper selbst nicht für beweiskräftig hält, im allgemeinen nicht ein und verweise, was die sprachliche Verwandtschaft zwischen Epiktet und dem Neuen Testament betrifft, auf die von P. Wendland, A. Deißmann u. a. zur Genüge konstatierte Tatsache, daß das neutestamentliche Griechisch kein besonderes Idiom darstellt, sondern eben auch die sprachlichen Eigentümlichkeiten der sogenannten *Κοινή* aufweist. Nur zu dem Ausdruck *ζήτει καὶ εὑρήσεις* bemerke ich, daß das „Suchen", das Epiktet verlangt, den logischen Gebrauch der Vernunft bedeutet, also etwas ganz anderes, als was Jesus in dem bekannten Spruch der Bergpredigt meint.

steht durchaus in derselben Linie wie die übrigen Formeln der Apostrophe, die durch das ganze Kapitel hindurch sich finden (*σκέψαι, σκόπει, μέμνησο, ἴσθι, ὅρα*). Es handelt sich darin um den von Epiktet oft ausgeführten Gedanken, daß die Pflichten, welche wir haben, schon durch eine genaue Analyse der *ὀνόματα*, der Begriffe 'Mensch', 'Sohn', 'Vater', 'Bruder', 'Bürger' etc. gefunden werden können. Er beschreibt, was alles z. B. in dem Wort Sohn oder Bruder enthalten liegt: zu einem „Bruder" gehört Nachgiebigkeit, Gefälligkeit, Freundlichkeit usw. Nachdem er dann zum Schluß jenen allgemeinen Satz, daß jeder dieser Namen, recht bedacht, die entsprechenden Pflichten an die Hand gebe, noch einmal rekapituliert hat, fährt er fort: „Wenn du aber weggeh'st[1] und deinen Bruder schiltst" etc. Man sieht, daß der Gedanke der Bruderpflichtverletzung vollständig durch das Vorhergehende vorbereitet und bedingt ist, wo gerade die Forderungen, die im Begriff des Sohnes, des Bruders liegen, eingehender geschildert worden waren. Somit liegt auch nicht der mindeste Grund vor, das Zusammentreffen der Formel *λέγω σοι* mit der Warnung vor unbrüderlichem Verhalten irgendwie auffällig zu finden.

Auch sachlich lassen sich die beiden Stellen, abgesehen von dem allgemeinen Prinzip der Menschenliebe, das bekanntlich ebensosehr stoisch als christlich ist, kaum vergleichen. In der Bergpredigt handelt es sich nicht um den Bruder im engeren Sinn, sondern um den Nächsten überhaupt, während Epiktet nur von dem wirklichen Bruderverhältnis spricht. Dort handelt es sich darum, das Verbot des Tötens, d. h. der Feindseligkeit, die sich in rohen Tätlichkeiten äußert, auch auf die gelindere Feindseligkeit und Gehässigkeit, wie sie in rohen Worten und häßlichen Affekten und Gefühlen zutage tritt, auszudehnen. Dies wird als ein ganz neuer Gedanke, sozusagen als ein neues Gebot eingeführt, daher die feierliche Art der Einführung. Bei Epiktet aber handelt es sich nur darum, eine sittliche Forderung, die dem Philosophenjünger theoretisch längst bekannt war, ihm in ihrer Anwendung auf

[1] Nämlich vom philosophischen Unterricht, wo er über den Inhalt dieser Begriffe belehrt worden war.

das wirkliche Leben zum Bewußtsein zu bringen und ihm zu zeigen, wie oft er im Leben dem zuwiderhandelt, was er in der Schule bekannt hat. Endlich das Urteil, das an beiden Stellen über den Lieblosen gefällt wird, ist ganz verschieden und zeigt den ganzen tiefgreifenden Gegensatz zwischen christlicher und stoischer Anschauung: dort ein Verfallensein an menschliches und göttliches Gericht, hier die rein immanente Strafe des Verlustes eines wesentlichen Stückes seines Menschentums.

Nach allen Seiten zeigt es sich also, daß der Spruch Epiktets sich nicht nur vollständig aus dem Zusammenhang erklärt, sondern daß eine Anspielung auf den Spruch der Bergpredigt diesen Zusammenhang ganz unnötig alterieren würde. Dasselbe wird uns auch bei den anderen Parallelen, die Kuiper anführt, entgegentreten. Daß Epiktet ähnlich wie Paulus den niederen Teil der menschlichen Persönlichkeit mit *σάρξ* oder *νεκρὸν σωμάτιον* bezeichnet, nötigt, wie auch Kuiper zugibt, zunächst noch nicht, an eine Entlehnung zu denken. Wenn er aber diesen Ausdruck gebraucht im Zusammenhang mit der Idee der Gemeinschaft mit Gott, wozu der Mensch berufen ist (II 19, 27), so glaubt Kuiper hier eine Erinnerung an das Wort des Paulus finden zu müssen: „Stellet euch selbst Gott zur Verfügung als die aus Toten Lebendigen!" (Röm. 6, 13). Auch hier ist indessen von einer eigentlichen Verwandtschaft des Ausdrucks und des Gedankens keine Rede: bei Paulus bezieht sich der Ausdruck *νεκροί* auf die innere Beschaffenheit des Menschen, bei Epiktet ist nur das *σῶμα* tot[1]; bei jenem hat das Totsein aufgehört, sobald das neue Leben begonnen hat, bei diesem b l e i b t der Leib etwas Totes, an sich Wertloses, und besteht gerade darin das Große, daß der Mensch imstande ist, trotz dieses niederen Elements, sich stützend

[1] Epiktet gebraucht allerdings die Begriffe *νεκρός*, *ἀπονέκρωσις* auch von geistigen Zuständen (I 9, 19; III 23, 28; I 5, 7; I 9, 33; I 13, 5; I 5, 4), wie dies schon Philon getan hatte (De profug. 10, I 554 M), aber an unserer Stelle eben nicht. Andererseits ist Röm. 6, 12 wohl auch von dem *θνητὸν σῶμα* die Rede, aber in einem Sinne, der den denkbar schärfsten Gegensatz zu Epiktet bildet; denn für ihn herrscht die Sünde nicht in dem sterblichen Leib, sondern lediglich im geistigen Zentrum, im Hegemonikon, sofern es von falschen *δόγματα* erfüllt ist.

auf den gottentstammten Logos oder Nus, Gemeinschaft mit Gott zu pflegen. Überdies von einer *κοινωνία* mit Gott spricht Paulus gerade an dieser Stelle nicht, und vollends: wie konnte Epiktet im selben Augenblick, wo er den gewiß nicht christlichen Wunsch ausspricht, aus einem Menschen ein Gott zu werden, von einer Reminiszenz an ein Wort des Paulus sich beeinflussen lassen!

Ein weiterer „Beweis"! Daß Epiktet Gott zuweilen „Vater" oder „Herr" nennt, ist nach Kuiper nicht eben auffallend; aber wenn er an diesen Vaternamen nun auch den Begriff des Umgangs mit Gott knüpfe (I 9, 5: *Κοινωνεῖν τῷ θεῷ τῆς συναναστροφῆς*), so falle sowohl diese Vorstellung selbst als auch das dafür gebrauchte biblisch klingende Wort außerhalb des Rahmens der stoischen Lehre. Hiergegen ist zunächst an das früher Ausgeführte (S. 40) zu erinnern, daß, wie schon Zahn richtig bemerkt, wenn auch nicht ganz richtig gedeutet hatte, Epiktet das Epitheton *κύριος* höchst selten und offenbar nicht gerne von Gott gebraucht, während er die Bezeichnung „Vater" und „Fürsorger" (*κηδεμών*) mit Nachdruck anwendet und großen Wert darauf legt. Daß dies mit dem stoischen Pantheismus sich eigentlich nicht zusammenreime, wie Kuiper (386 Anm. 26) meint, ist deshalb nicht richtig, weil der stoische Pantheismus niemals von der nüchternen, farblosen Art gewesen ist, daß er eine gewisse persönliche Fassung des göttlichen Wesens ausgeschlossen hätte, wie denn Epiktet auch mit vollem Ernst neben der pantheistischen die polytheistische Redeweise beibehält. Eine einseitig theistische Ausdeutung solcher Prädikate wie „Vater", „Versorger", wie überhaupt der ganzen Lehre von der *providentia specialis* verbot sich durch den Grundgedanken der stoischen Lehre, daß alles äußere Gut kein wirkliches Gut ist und daher Gott dem Einzelnen eigentlich nichts Wesentliches geben kann, von selbst. Aus denselben Gründen kann auch der Gedanke, daß das Vernunftwesen zum Verkehr mit Gott bestimmt ist, nicht im mindesten auffallen, haben wir doch gesehen, daß Epiktet sich zu noch weit höheren Aspirationen versteigt, daß nämlich der Mensch ein Teilnehmer an der göttlichen Herrschaft, ja selbst ein Gott werden könne. Das Wort

συναναστροφή aber ist unserem Epiktet ganz geläufig und hat sich in der Bedeutung „Umgang“ ganz natürlich entwickelt aus der *vox simplex ἀναστροφή*, das von Polybios an auch in der Bedeutung „Beschäftigung, Lebensweise“ angewendet wird. Wie kann man also sagen, das Wort *συναναστροφή* klinge biblisch, zumal gerade dieses Kompositum nicht einmal im Neuen Testament vorkommt?[1] Es bleibt also hier wirklich nicht einmal ein Schein von Entlehnung übrig.

Mehr Wert würde ich legen auf die von Kuiper nur nebenbei erwähnte, bei Epiktet zweimal sich findende Redensart *ἀπὸ τῶν χειλῶν* „mit den Lippen“ im Gegensatz zu *ἀπὸ δογμάτων* „auf Grund fester Überzeugung“ (II 9, 16; III 16, 7). Dieser Ausdruck kommt in der übrigen klassischen und nachklassischen Gräzität m. W. nicht vor, vielmehr scheint zur Bezeichnung jenes Gegensatzes das Wort *γλῶσσα,* dem dann etwa *γνώμη* oder *φρήν* korrespondiert, gebraucht worden zu sein. Epiktet selbst drückt diesen Gegensatz gewöhnlich durch die Formel

[1] Van den Bergh van Eysinga weist außerdem noch mit Recht darauf hin, daß auch das Wort *ἀναστροφή* im Neuen Testament nie mit Gott verbunden vorkomme (*Museum. Maandblad voor Philologie en Geschiedenis* XIV (1907) 440). Die einzige Stelle, wo *ἀναστροφή* in unmittelbarer Nähe von dem „Vatergott“ sich findet (I Petr. 1, 17) beweist natürlich gar nichts, da die beiden Ausdrücke hier in keinerlei Beziehung zueinander gesetzt sind, es sich also nicht um einen Wandel oder Verkehr mit Gott handelt. Man könnte im Gegenteil zeigen, daß, wo im Neuen Testament von dem Lebenswandel die Rede ist — der allerdings gerne mit *ἀναστροφή* und *ἀναστρέφεσθαι* bezeichnet wird — Gott nicht als der Vater sondern eher als der unnahbar heilige Gott gedacht und empfunden wird, der den Wandel der Gläubigen mit dem strengen Auge des Richters beobachtet. Überhaupt liegt die Vorstellung von einem sozusagen familiären Verkehr des Menschen mit Gott nicht bloß dem Alten, sondern auch dem Neuen Testament im Ganzen fern. Die Gotteskindschaft äußert sich nur in dem beseligenden Vertrauen zu der väterlichen Güte und Gnade Gottes und in dem Recht, jederzeit sein Anliegen im kindlichen Gebet unmittelbar vor Gott zu bringen. Das ist aber etwas ganz anderes als die stoische Gemeinschaft mit Gott, die gleichsam eine geistige und moralische Gleichstellung des Weisen mit Gott bedeutet, während im Neuen Testament trotz des Kindesverhältnisses doch die unvergleichliche Erhabenheit Gottes stets gewahrt bleibt. Der einzige neutestamentliche Autor, der sich zu der Vorstellung einer *κοινωνία* mit Gott erhebt und dadurch der stoischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott etwas näher kommt, ist Johannes (I Joh. 1, 3 u. 6).

μέχρι λόγου, μέχρι τοῦ λέγειν aus. Würde nun der Ausdruck *ἀπὸ τῶν χειλῶν* im Neuen Testament wirklich und wiederholt sich finden, so läge immerhin eine Veranlassung vor, eine Abhängigkeit Epiktets anzunehmen. Das ist jedoch nicht der Fall. Es findet sich wohl der Ausdruck *τὰ χείλη* mehrfach, zum Teil auch im Sinne des bloß äußerlichen Geredes im Gegensatz zur inneren Überzeugung und Empfindung (*καρδία*), aber stets nur in Zitaten aus dem Alten Testament, so daß also, wenn man an eine Entlehnung denken wollte, eher die alttestamentlichen Schriften in Betracht kämen. Ferner ist auch da neben *χεῖλος* meistens das Synonymon *γλῶσσα* gebraucht, so daß also Epiktet eigentlich keine Versuchung empfinden konnte, gerade das Wort *χεῖλος* zur Bezeichnung jenes Gegensatzes sich anzueignen. Überdies ist dasselbe im Neuen Testament nicht bloß im tadelnden Sinn, sondern auch ganz neutral als Organ des Sprechens, ja gerade als Werkzeug einer wahren, lebendigen Gottesverehrung gebraucht (Hebr. 13, 15; I Kor. 14, 21), so daß hiermit, wenn man überhaupt einmal die ungeheuerliche Annahme wagen wollte, als habe Epiktet das ganze Neue Testament gekannt, die Wahrscheinlichkeit, daß er durch dieses auf den Ausdruck *ἀπὸ τῶν χειλῶν* gekommen sei, sich um ein Weiteres verringert. So wird man sich wohl vorläufig, bis vielleicht der griechische Thesaurus Parallelen aus der profanen Literatur zutage fördert, dabei bescheiden können, daß Epiktet diese Redensart der *Κοινή* entnommen oder selbst gebildet hat, was um so weniger auffallend wäre, als eben gerade bei ihm der Gegensatz von äußerlich angelernten und innerlich aufgenommenen und angeeigneten Wahrheiten eine besondere Rolle spielt.

Von den formelhaften Wendungen zu der eigentlichen Bildersprache übergehend gibt Kuiper wiederum zunächst manches als aus dem gemeinsamen Sprachschatz geschöpft preis, so die Bezeichnung unserer Gaben als eines von Gott anvertrauten Pfandes (*παρακαταθήκη*)[1] oder die Vergleichung des *προκόπτων*, des ernsthaften Wahrheit- und Heilsuchers,

---

[1] In Schenkls Index s. v. *παρακατατίθεσθαι* muß es heißen II 8, 21 (statt IV 8, 21).

eine Ziel erforderlich ist [1]. Die eigentliche Meinung Epiktets ist dabei freilich die, daß die wenigsten bereit sind, solche Opfer zu bringen, daß also erfahrungsgemäß zum Philosophen nur wenige „geboren“ sind. Dem Apostel Paulus aber fällt es nicht ein, denjenigen unter den korinthischen Christen, die zum Agon des Glaubens nicht hinlänglich ausgerüstet sind oder ausgerüstet zu sein glauben, den Rat zu geben, sie sollten lieber ganz davon Abstand nehmen und im Stand der Unseligkeit verharren. Vielmehr fordert er sie auf so zu laufen, daß sie den Preis erlangen. Er kann also den vorausgehenden Satz: „Alle laufen, aber nur einer erlangt den Preis“ nicht so verstanden haben, als ob es auch beim christlichen Wettlauf von vornherein ausgeschlossen wäre, daß alle gekrönt werden, sondern „Wer recht läuft, der wird gekrönt“ [2]. — Was aber weiter das Selbstbekenntnis des Paulus und Epiktet betrifft, so besteht ja gewiß hier eine große Ähnlichkeit der Stimmung und Selbstbeurteilung: aber daß der eine es dem anderen nachgesprochen habe, will gewiß auch Kuiper nicht behaupten [3]; mit dem Bilde vom gymnastischen Wettkampf haben aber die betreffenden Äußerungen Epiktets gar nichts zu tun, folglich kommt hier gerade der Umstand, der für Kuiper wesentlich ist, nämlich die Übereinstimmung im Gedanken und Bild, in Wegfall [4].

Noch weniger will die Parallele zwischen Epikt. IV 8, 35 ff. und Matth. 13, 5 ff. besagen. Auch hier nimmt Kuiper an dem Vorkommen des Bildes selbst keinen Anstoß, wenn er

---

[1] III 15, 13: *Ἕνα σε δεῖ ἄνθρωπον εἶναι ἢ ἀγαθὸν ἢ κακόν . . . ἢ περὶ τὰ ἔσω φιλοπονεῖν ἢ περὶ τὰ ἔξω.*

[2] Vgl. II Timoth. 2, 3: *Οὐ στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ.*

[3] Van den Bergh van Eysinga (aaO. 440) weist richtig darauf hin, daß an der betreffenden Epiktetstelle (II 8, 24) der echt stoische Ausdruck *συγκατεθέμην* ebenfalls für die Unabhängigkeit der dort ausgeführten Gedanken spreche.

[4] Die Frage, inwieweit die oben berührten so wichtigen Anschauungen der Stoa einerseits und des Christentums andererseits über die Erreichbarkeit des sittlichen Ziels ähnlich und inwieweit sie verschieden sind, kann erst im systematischen Teil genauer erörtert werden. Hier kam es nur darauf an zu zeigen, daß zu der Annahme eines Einflusses des Neuen Testaments auf Epiktet kein Anlaß vorliegt.

auch meint, es passe nicht ganz in die epiktetische Eschatologie. Die letztere Bemerkung beruht jedoch auf einem Irrtum; denn es ist an den betreffenden zwei Stellen (II 6, 12 und III 24, 91) gar nicht von Tod und Auferstehung die Rede (wie im Evang. Joh. 12, 24 und I Kor. 15, 36) sondern lediglich vom Tode, auch nicht vom Samen und seiner Versenkung in die Erde, sondern nur vom Ernten der reifen Frucht. Wie es der Ähren Bestimmung ist zu reifen und dann geschnitten zu werden, so ist es des Menschen Bestimmung zu sterben. Somit kann man hier überhaupt nicht von einer Parallele reden, weil der bildliche Vorgang selbst und das durch ihn Angedeutete beidemal verschieden ist. Dagegen gebraucht Epiktet das Bild von der Saat und ihrer Entwicklung allerdings zur Veranschaulichung des inneren Vorgangs des Weisewerdens in der berühmten Stelle IV 8, 35 ff., und es ist überaus interessant, dieselbe mit dem bekannten Gleichnis des Evangeliums zu vergleichen. Aber daß Epiktet das letztere gekannt habe, wird durch nichts nahe gelegt, geschweige denn gefordert. Denn Epiktet bietet eine sorgfältig ausgeführte Vergleichung, die durchaus den Charakter des Ursprünglichen trägt und sogar ausdrücklich auf seine eigene Kenntnis des Land- und Naturlebens gestützt ist: er spricht von Adonisgärten, von den Klagen der Bauern über das vorzeitige Reifen der Frucht. Außerdem ist auch der Inhalt und Sinn des epiktetischen Gleichnisses wesentlich verschieden von dem des Evangeliums: hier handelt es sich um die verschiedene Bodenart, von der das Schicksal des ausgestreuten Samens abhängt, bei Epiktet nur um den naturgesetzlichen, normalen Wachstumsvorgang im Gegensatz zu einem künstlich forcierten Treibhausgewächs. Der Hauptnachdruck liegt bei ihm darauf, daß die Frucht Zeit braucht und nur allmählich und stufenweise der Vollendung entgegenreift, ein Gedanke, der dem biblischen Gleichnis eigentlich fern liegt. Daß aber Epiktet selbständig darauf kommen konnte, den geistig-sittlichen Werdeprozeß mit dem Wachstum der Saat zu vergleichen, wird niemand wundernehmen, der seine bilderreiche, drastische Sprache kennt. Was ihm Veranlassung bot zu diesen Gleichnis, das war die Wahrnehmung,

daß so viele seiner Jünger allzufrüh als Philosophen sich gebärdeten, ohne die notwendige innere Vorbildung absolviert zu haben. Vor dieser Meistersucht will er warnen, indem er an die ungesunden und unbrauchbaren Treibhausprodukte erinnert. Mit ganz besonderer Betonung spricht er von der Notwendigkeit, daß der Same zunächst verscharrt und verborgen werden muß, im Einklang mit der von ihm so oft ausgesprochenen Mahnung, der Philosophenjünger solle zunächst ganz in der Stille sich vorbereiten und üben und ja nicht vor den Leuten seinen Lebensvorsatz ausposaunen und mit seiner Askese renommieren. So haben wir denn die merkwürdige Tatsache, daß Epiktet allerdings auch, wie das Neue Testament, von dem Begrabenwerden des Samens redet, aber gerade nicht in dem Zusammenhang, in welchem es sich um Tod und Vergehen des äußeren Menschen handelt — weil es dort für ihn, der keine Auferstehung lehrt, wirklich sich nicht schickte — sondern in einem ganz anderen Sinne, in einem Sinne, der nicht bloß jenen biblischen Vergleichen nicht zugrunde liegt, sondern dem Charakter des Neuen Testaments eher zuwider als verwandt ist, da es hier viel mehr auf einen einmaligen großen Entschluß, eine Glaubenstat, ein rasches, energisches Ergreifen des Heils ankommt, als auf eine langsame innere Entwicklung.

Nicht besser steht es mit dem letzten Beispiel, das Kuiper für die Übereinstimmung der Bildsprache Epiktets und des Neuen Testaments ins Feld führt. Das Bild vom Leib und seinen Gliedern wird bei Epiktet wie bei Paulus angewandt zur Veranschaulichung des engen Zusammenhangs, der zwischen dem einzelnen Menschen und dem Weltall oder der Menschheit, beziehungsweise zwischen dem Gläubigen und der Gemeinde oder Christus stattfindet. Das Wort *μέλος* findet sich nun allerdings bei Epiktet nicht, er begnügt sich mit dem farbloseren *μέρος*[1]. Aber das Bild liegt doch zugrunde der Ausführung in II 5, 24 ff., wo das Verhältnis des Menschen

[1] Das Bild vom *μέλος* gebraucht, allerdings nur einmal, Mark Aurel, und zwar im ausdrücklichen Gegensatz zu *μέρος*, das ihm die innerliche Zusammengehörigkeit der Menschen nicht genügend darzustellen scheint (VII 13).

zum Kosmos mit demjenigen des Fußes zum Leib verglichen wird. Kuiper findet nun, wie billig, in dem Gebrauch dieses Bildes nichts Auffallendes. Dagegen glaubt er die bei Paulus so beliebte Bezeichnung des Leibes als eines Tempels Gottes auch bei Epiktet II 8, 12 ff. wiederzufinden und meint, man könne dessen Worte: „Gedenke, wer du bist, beim Essen, beim Trinken . . . gedenke, daß du einen Gott nährst“ usw. nicht verstehen, ohne die Annahme, daß ihm der Spruch Pauli: „Ihr esset oder trinket oder was ihr tut, so tut es alles zu Gottes Ehre“ (I Kor. 10, 31) nicht unbekannt gewesen sei.

Nun ist vor allem zu sagen, daß Epiktet niemals den menschlichen Leib direkt einen Tempel Gottes nennt. Er konnte das auch nicht gut sagen, ohne mit sich selbst und der geringschätzigen Art, in welcher er sich gewöhnlich über den leiblichen Teil des menschlichen Wesens äußert, in Widerspruch zu geraten[1]. Hier ist in der Tat ein Punkt, wo die Überlegenheit der christlichen Auffassung in die Augen springt. Denn für sie bilden Leib und Seele eine Einheit als die beiden integrierenden Bestandteile der Persönlichkeit: solange diese noch von der Sünde beherrscht ist, nimmt auch der Leib als Sitz und Werkzeug der Sünde an der Verdammungswürdigkeit teil, wird also noch erheblich niedriger gewertet als von Epiktet, dem er nur ein Adiaphoron, nicht aber etwas an sich Schlechtes ist. Dagegen beim Erlösten, in dem der Geist Gottes wohnt, nimmt auch der Leib an dem wiedergewonnenen Wohlgefallen Gottes teil. Deshalb kann Paulus nicht bloß die Gläubigen, sondern auch ihren Leib einen Tempel des heiligen Geistes nennen. Aus eben diesen Gründen kommt mir aber die Übereinstimmung der beiden von Kuiper verglichenen Stellen nicht so groß vor. Epiktet führt aus, daß das Wesen des Guten nur im Vernunftwesen, beziehungsweise im vernünftigen Teil des menschlichen Wesens beschlossen liege. Mit aller Schärfe trennt er das Vernunftlose, wozu auch die Tiere und der menschliche Leib gehören, von dem Vernunftbegabten: auch jenes sind Werke Gottes, aber keine *προηγούμενα*, nichts an sich selbst Wertvolles, keine Teile

[1] B[1] 33 ff.

Gottes. „Du aber bist ein Selbstwert, du bist ein Stück Gottes, du hast in dir ein Teil von ihm. Was verkennst du nun deinen Adel? warum weißt du nicht, woher du gekommen bist? gedenke, wenn du issest, wer du bist und wen du nährst“ usw. Der ganze Zusammenhang zeigt, daß Epiktet gar nicht etwa den Leib als Wohnung Gottes feiern oder ihm eine besondere Würde zuerkennen will, sondern er will nur daran den Menschen nachdrücklich erinnern, daß er einen Gott in sich trägt und daß er in allen seinen Betätigungen dieses Gottes sich würdig erweisen soll. Wohl hat die Nahrung, die Gymnastik unmittelbar den Leib zum Objekt, aber dieser Gesichtspunkt ist für Epiktet hier ganz unwesentlich, sonst könnte er ja nicht sagen „Einen Gott nährst du“ sondern müßte sagen: „Die Behausung Gottes nährst du“. Er fährt aber fort: „Ihn (den Gott) trägst du in dir und merkst nicht, wie du ihn befleckst mit unreinen Gedanken und schmutzigen Taten“. Daraus ist klar, daß Epiktet nicht den Leib, sondern den Menschen im Auge hat, der durch sein Tun und Denken den Gott in sich, den Dämon, entweder beleidigt oder ehrt. Ferner ist ihm auch das Essen und Trinken nicht irgendwie um seiner selbst willen wichtig, sondern nur als eine der täglichen Betätigungen, während der Apostel Paulus an der betreffenden Stelle speziell von der Mahlzeit ausgeht und seine Mahnung, auch in diesem Stück — es handelt sich um die Frage des Opferfleisches — Gottes Ehre und des Nächsten Wohl im Auge zu behalten, in jener allgemeinen Wendung beschließt und bekräftigt. Somit bleibt von der ganzen Parallele eigentlich nichts übrig als der allgemeine Gedanke der Gottverwandtschaft des Menschen, den der Paulus der Apostelgeschichte selbst als einen auch den Heiden geläufigen bezeugt hat (Acta 17, 28)[1]. Kuiper scheint dies selbst zu fühlen, wenn er die Reihe dieser Parallelen beschließend — eigentlich im Widerspruch mit dem am Anfang Geäußerten — es ausspricht, daß „entscheidende, d. h. für jeden überzeugende

[1] Auch Van den Bergh van Eysinga findet zwischen Epikt. II 8, 12 und I Kor. 10, 31 keinen Zusammenhang, würde aber, falls doch ein solcher bestünde, lieber den Spruch des Paulus für eine kurze Nachbildung der ausführlicheren Epiktetstelle halten (aaO. 441).

Kraft“ diese Parallelen natürlich nicht besitzen. Doch ihre große Anzahl, fährt er fort, könne uns veranlassen, nicht puren Zufall zu sehen in Fällen, wo ein Ausspruch Epiktets auch durch seine Form einem Bibelspruch sehr ähnlich sei oder sich einem solchen mehr oder weniger scharf gegenüberstelle. Wir werden darauf zu erwidern haben, daß, wenn keine einzige der Parallelen für sich zur Annahme einer Bekanntschaft Epiktets mit dem Neuen Testament nötigt, auch ihre Gesamtheit uns keineswegs dazu bestimmen kann. Kuiper bringt dann zunächst noch gleichsam als Nachtrag einige dieser „Anklänge“, über welche wir dasselbe Urteil fällen müssen, wie über die im vorhergehenden ausführlich besprochenen Parallelen. Der Spruch der Bergpredigt „Wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein“ (Matth. 6, 21) hat ja gewiß nach Form und Inhalt eine gewisse Ähnlichkeit mit Sätzen wie: „Wo das Ich und das Mein ist, dahin muß das Lebewesen notwendig sich neigen“ (Epikt. II 22, 19)[1]. Aber wie kann man solche Aussprüche Epiktets, die eine von ihm fast in jedem Satz gepredigte Grundwahrheit enthalten und aus dem erklärten Eudämonismus der sokratisch-stoischen Moral sich direkt ergaben, im Ernste in Beziehung setzen zu einer gelegentlichen Äußerung Jesu, der jedenfalls weit davon entfernt war, den Satz in seiner Allgemeinheit, d. h. auch in dem Sinne gelten zu lassen, daß auch die Bösen, irdisch Gesinnten, mit Notwendigkeit ihren irdischen Zielen nachjagen, d. h. Böses tun! Wenn man da an Entlehnung denken wollte, so müßte sie doch vielmehr auf seiten des Neuen Testamentes sein.

Ganz dieselbe Bewandtnis hat es mit der Parallele zwischen Epikt. II 26, 4[2] und Röm. 7, 14 ff. Wenn es dort heißt, daß der Sündigende nicht tut, was er will, dagegen tut, was er nicht will, so ist dieser Satz nur die aufs äußerste zugespitzte und darum paradox klingende Formulierung des Grundgedankens, der am Anfang des Kapitels steht und sein Thema bildet, daß nämlich jede Sünde einen Widerspruch in

---

[1] Nur der Form, nicht dem Inhalt nach kann verglichen werden Ench. 31, 4 *ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὐσεβές.*

[2] Nicht II 24, 4, wie bei Kuiper zu lesen ist.

sich enthalte (πᾶν ἁμάρτημα μάχην περιέχει). Dieser Satz fließt aber ebenso mit Notwendigkeit aus dem stoischen Eudämonismus wie jener obige[1], und wir würden unbedenklich sagen dürfen, daß Paulus bei seiner dem Wortlaut nach so ähnlichen Auslassung im Römerbrief von stoischen Gedanken beeinflußt gewesen sei, wenn nicht die wirkliche Meinung des Apostels so grundverschieden wäre von derjenigen Epiktets. Paulus spricht von dem Menschen, der das Gute weiß und innerlich anerkennt, aber wegen der Übermacht des sündigen Triebes (des Gesetzes in den Gliedern) nicht imstande ist, das Gute zu tun. Bei Epiktet aber handelt es sich nicht um einen Kampf zwischen dem guten Willen und dem sündigen Trieb, überhaupt nicht um einen Kampf, sondern nur um einen Widerspruch, insofern der Sünder sein Glück sucht, aber diesem in Wahrheit entgegenarbeitet, weil er das wahre Gut nicht kennt, einen Widerspruch also, den der Betreffende selbst gar nicht empfindet, während der Sünder bei Paulus sich tief unglücklich fühlt in seinem Ringen nach Gerechtigkeit, das doch durch die „in ihm wohnende Sünde“ — ein für Epiktet ganz unvollziehbarer Gedanke![2] — von vornherein zur Ohnmacht verurteilt ist[3].

Das Bild von der Milch und der festen Speise endlich, das im Hebräerbrief (5, 12; ähnlich I Kor. 3, 1) und von Epiktet in einigermaßen analoger Weise gebraucht wird (II 16, 39 und III 24, 9), beweist um so weniger, als die betreffende Stelle im Hebräerbrief gerade diejenige ist, die unter allen Stellen des Neuen Testaments am meisten und augenfälligsten eine Kenntnis der stoischen Schulsprache verrät (τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ

[1] Van den Bergh van Eysinga aaO. 441.

[2] Dies erkennt auch Kuiper an aaO. 391: „Die paulinische Lehre von dem Verkauftsein unter die Sünde ist dem Epiktet ganz fremd.“

[3] Merkwürdigerweise kommt Kuiper auf diese scheinbar so übereinstimmenden Äußerungen des Apostels und des Stoikers noch einmal zu sprechen, aber gerade im entgegengesetzten Sinn, indem er nämlich die Ansicht Epiktets als eine Opposition gegen den Römerbrief auffaßt (aaO. 395). Dies ist richtig, insofern die beiderseits zugrunde liegende Anschauung viel mehr verschieden ist als ähnlich. An eine bewußte Opposition haben wir aber so wenig zu denken wie an eine Entlehnung.

αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ). Im übrigen geht die Übereinstimmung des Gedankens gar nicht so weit, wie es zunächst scheinen könnte. An den erwähnten Bibelstellen ist unter der Milch die geistige Nahrung der Anfänger im Glauben verstanden, also etwas, was zwar noch nicht sozusagen den Kern der Offenbarung enthält, aber doch auch gut und göttlich und für eine gewisse Stufe notwendig ist. In analogem Sinne hat Quintilian das Bild angewandt auf den ersten Jugendunterricht, der dem kindlichen Gemüt sich anpassend mehr Leichtfaßliches und Ergötzliches bieten soll (Inst. orat. II 4, 5)[1]. Epiktet aber spricht an den beiden Stellen vom Entwöhnen der Säuglinge (*ἀπογαλακτίζεσθαι*), aber nicht in dem Sinne, als ob das Milchtrinken die erste Stufe im philosophischen Unterricht bedeuten würde, sondern indem er unter dem Bilde des Säuglings, der nach der Mutter oder Amme schreit, die Weichlichkeit seiner Schüler geißelt, die, obwohl sie die philosophischen Lehrsätze schon zur Genüge gehört haben[2], dennoch wie kleine Kinder sich nach der Heimat sehnen und über die Entbehrungen des Aufenthalts in der Fremde jammern. Das Entwöhnen bedeutet somit in diesem Zusammenhang ganz dasselbe, was er sonst mit anderen Bildern, z. B. dem der Freiwerdung ausdrückt, nämlich den Augenblick, wo man vom bloßen Hören übergeht zum Tun, wo man es ernst nimmt mit der Philosophie und entschlossen ist, ihre Grundsätze im Leben zu verwirklichen. Man sieht also, daß das Bild von der Milch und der festen Speise bei Epiktet einerseits der natürlichen Bedeutung viel näher steht und ganz ungezwungen aus der Situation sich ergibt[3], andererseits einen wesentlich anderen Sinn hat als im Neuen Testament.

---

[1] Im selben Sinne ist es auch in der dem Philon zugeschriebenen stoischen Schrift *Quod omnis probus liber* gebraucht (II 970 M), worauf Van den Bergh van Eysinga aufmerksam macht (aaO. 441).

[2] Besonders III 24, 9: *Οὐκ ἀπογαλακτίσομεν ἤδη ποθ' ἑαυτοὺς καὶ μεμνησόμεθα ὧν ἠκούσαμεν παρὰ τῶν φιλοσόφων;*

[3] Demgegenüber hat das Bild von der Milch im Hebräerbrief etwas Doktrinäres und Stereotypes und macht den Eindruck, als ob es aus dem Magazin des allegorisierenden jüdischen Hellenismus hervorgeholt sei; be-

So wenig demnach auch diese Parallele für eine positive Bezugnahme Epiktets auf das Neue Testament spricht, so wenig, ja noch viel weniger kann man in der Geringschätzung des Kindes, welche bei ihm oft zutage tritt, eine polemische Spitze gegen die in der Sprache des Urchristentums so beliebte Bezeichnung der Gläubigen als „Kinder" erblicken. Wenn „60 Jahre nach Epiktet" Celsus, der das Christentum bekämpfen will, unter anderem auch diesen Lieblingsausdruck bemängelt und unwürdig findet, so liegt doch gar kein Grund vor, bei Epiktet, der nicht gegen das Christentum kämpft, sondern, abgesehen von einigen Ausfällen gegen die Epikureer und Akademiker, ganz innerhalb der Mauern seiner Stoa bleibt, eine polemische Absicht anzunehmen. Wenn er das Kind gering wertet, so ist dies die notwendige Folge des stoischen Intellektualismus, der den Logos, das Organ aller menschlichen Größe und Vollkommenheit, erst mit dem Ende des Kindheitsalters gleichsam geboren werden läßt. Darum kann Epiktet sagen: „Was ist Kind? Unwissenheit, Unbildung" (II 1, 16). Dies schließt aber gar nicht aus, daß er für die kindliche Natur auch wieder ein feines Verständnis zeigt und an dem kindlichen Treiben eine gewisse Freude empfindet [1], und wenn Kuiper sagt, die Worte *παιδίον* oder *νήπιος* klingen bei Epiktet beinahe wie Scheltworte, so ist dies richtig in keinem anderen Sinne, als in welchem sie auch heute noch Scheltworte sind und allezeit sein werden, wenn Erwachsene in Fällen, wo Reife des Verstandes und Festigkeit des Willens verlangt wird, sich als Kinder gebärden.

Mit diesem Beispiel vollzieht nun Kuiper selbst den Übergang zu dem zweiten Teil seiner Beweisführung, in welchem er eine Bekanntschaft Epiktets mit den Schriften der Christen

sonders der Satz: *πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γάρ ἐστιν* ist eigentlich nur bei dieser Annahme verständlich.

[1] Sehr hübsch ist dies von R. Renner „Das Kind. Ein Gleichnismittel bei Epiktet" (Festschrift des Philol. Vereins in München 1905) ausgeführt worden. Mit Recht sagt er „daß von einer eigentlichen Verachtung und Verkennung (des Kindes) nicht die Rede sein kann, und daß eine Ahnung von dem ethischen Wert der Kindesseele auch der Stoa, wenigstens der jüngeren Schule, nicht völlig abging" (S. 9).

aus angeblichen oppositionellen Anspielungen darzutun sich bemüht. Da ist es nun vor allem bemerkenswert, daß Kuiper in diesem Abschnitt wiederholt mit Nachdruck betont, daß Epiktet nur eine ganz oberflächliche Kenntnis der paulinischen Lehre und der Evangelien gehabt haben könne, weil sonst seine Opposition teils gegenstandslos gewesen wäre, teils viel schärfer und grundsätzlicher hätte ausfallen müssen. Dies ist gewiß richtig, wenn man überhaupt eine Bekanntschaft Epiktets mit dem Neuen Testament annehmen will oder darf. Aber wenn dieselbe eine so flüchtige und oberflächliche war, so werden die positiven Berührungen oder Übereinstimmungen, deren Beweiskraft, wie wir sahen, ohnedies so gering ist, nur noch unwahrscheinlicher: denn sie würden keineswegs bloß eine flüchtige Bekanntschaft, sondern eine ziemlich weitgehende Belesenheit im Neuen Testament voraussetzen. Im übrigen geht auch hier Kuiper wieder überaus vorsichtig, ja man könnte sagen zaghaft zu Werke, indem er die Beweiskraft der vorgebrachten Argumente immer wieder einschränkt und im allgemeinen erklärt, daß es überaus schwierig sei, die Grenzlinie zwischen bewußter Opposition und unbewußter Antithese zu ziehen.

Nichtsdestoweniger soll es eine nicht zu bestreitende Tatsache sein, daß Epiktet zuweilen gegen christliche Lehren und Anschauungen opponiere. Sehen wir uns die Stellen näher an! Wenn der Apostel Paulus das allgemeine Sündenverderben der Menschen als eine Strafe Gottes über ihre Abgötterei erklärt (Röm. 1, 24), so klinge wie ein Protest dagegen die Äußerung Epiktets, daß die Götter, selbst wenn sie gewollt hätten, den Menschen nicht ganz unabhängig von weltlichen Einflüssen und Versuchungen machen konnten, nachdem sie einmal beschlossen hatten, sein irdisches Dasein an diesen stofflichen Leib zu knüpfen (I 1, 8). Nur schade, daß die Worte Epiktets, welche Kuiper hier allzu frei übersetzt hat, gar nicht vom Ursprung der Sünde, sondern vom Ursprung des sogenannten Übels d. h. von den in der menschlichen Natur im Zusammenhang mit der Allnatur notwendig begründeten äußeren Störungen und Hemmungen handelt! Freilich hat Epiktet auch von dem Ursprung und Wesen der Sünde

eine wesentlich andere Ansicht als der Apostel; aber an obiger Stelle spricht er sie nicht aus, und ein Protest gegen die paulinische Lehre ist weder hier noch anderswo bei ihm zu finden.

Kuiper selbst nimmt diese Stelle nicht als vollgültiges Zeugnis in Anspruch. Eine wirkliche und bewußte Polemik findet er dagegen in verschiedenen Äußerungen Epiktets, die einen ausgesprochenen Gegensatz bilden zu der christlichen Demutsstimmung oder *ταπεινοφροσύνη*. Dieses Wort, wie es später dem Celsus verhaßt gewesen sei, errege schon den Ärger Epiktets; er gebrauche es nicht nur ausschließlich im tadelnden Sinne sondern kämpfe auch gegen die Sache selbst an, indem er statt der demütigen Beugung vor Gott vielmehr eine stolze, freimütige Haltung verlange (II 16, 42: *ἀνάτεινον τὸν τράχηλον ... ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεόν*). Was nun das erstere betrifft, so kommen die Worte *ταπεινοφροσύνη* und *ταπεινοφρονεῖν* je nur einmal vor. In der übrigen profanen Gräzität finden sie sich gar nicht, dagegen *ταπεινόφρων* bei Plutarch, natürlich auch im schlimmen Sinn. Wenn nun Epiktet die Worte auch in diesem Sinn gebraucht, so ist das nur natürlich, da er das Adjektiv *ταπεινός*, soweit es eine Gesinnung des Menschen bezeichnet, in Übereinstimmung mit dem vorherrschenden Sprachgebrauch nur zur Bezeichnung einer niedrigen Denkungsart, als Synonymum von *δειλός, δοῦλος, ἀγεννής* u. dergl. verwendet. Eine Antithese gegen die wesentlich verschiedene, die religiöse Devotion bezeichnende Bedeutung des Wortes im Neuen Testament konnte er gar nicht beabsichtigen, da jeder Grieche es ohne weiteres in seinem Sinne verstand.

Ebensowenig ist die Art wie Epiktet über das Beten spricht[1], so gewiß sich daraus oft ein diametraler Gegensatz

[1] Kuiper hat ganz richtig beobachtet, daß Epiktet eigentlich nur von einem Dankgebet weiß, nicht von einem Bittgebet, da er ja das Glück von sich selbst erwartet. Aus demselben Grunde ist aber auch sein Dankgebet nicht ein Dank für eine einzelne göttliche Hilfeleistung oder Wohltat sondern nur der Ausdruck der allgemeinen Dankbarkeit dafür, daß Gott den Menschen so eingerichtet hat, daß sein wahres Glück von nichts Äußerem abhängig ist. Wenn man das im Auge behält, kann man auch ein Bittgebet auf dem Standpunkt Epiktets recht wohl angängig finden: es ist dann eben ein besonders feierlicher und kräftiger Appell des Menschen an sich selbst und seine höhere Natur. An solche *εὐχαί* hat er wohl z. B. IV 6, 36 gedacht.

zu der christlichen Anschauung über die Art und Weise und den Zweck des Gebetes konstruieren läßt, irgendwie mit Beziehung auf die Christen gesagt. Kuiper gibt selbst zu, daß er dabei nicht immer an die Christen gedacht haben müsse. Dagegen unverkennbar sei die Opposition gegen den Ausruf des Apostels Paulus in Röm. 7, 24: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" Epiktet persifliert nämlich in I 3, 5 die unmännliche Haltung der Ungebildeten, die an die äußeren Glücksgüter ihr Herz hängen, indem er sie, wenn ihnen etwas Widriges zustößt, klagen läßt: *τί γάρ εἰμί; ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον* und *τὰ δύστηνά μου σαρκίδια.* Kuiper legt besonderen Wert darauf, daß hier nicht bloß derselbe Ausruf („ich elender Mensch") erscheint, sondern auch dieselbe Klage über den unseligen Leib sich anschließt, der allerlei Schmerzen und dem Tod unterworfen ist. Es scheint mir aber, daß Kuiper hier über der scheinbaren Ähnlichkeit des Ausdrucks die völlige Verschiedenheit des Gedankens übersehen hat. Paulus klagt (indem er sich in den Zustand des unerlösten Menschen versetzt) über den Leib, in dem sich die durch eigene Kraft nicht bezwingbare Macht der Sünde sozusagen lokalisiert; Epiktet, oder vielmehr sein *ἰδιώτης,* über den Leib, der Krankheit und Schmerzen verursacht: die Klage in Römer 7 steht in Charakter und Gehalt turmhoch über dem ganz gewöhnlichen Jammer des Erdenmenschen bei Epiktet. Für so unkritisch und unnobel dürfen wir doch den letzteren nicht halten, daß er eine Klage, die ganz anders gemeint war, durch eine solche Entstellung lächerlich machen wollte! Und wenn wir annehmen wollten, er habe nur eine undeutliche Erinnerung an jene Stelle des Römerbriefs gehabt, so mußte ihm doch das wenigstens auch noch in Erinnerung geblieben sein, daß jene Klage dort keine definitive, endgültig verzweifelnde ist sondern sich sofort auflöst in den Dank- und Freudenruf dessen, der im Glauben an Christus seine ewige Erlösung gefunden hat[1].

---

[1] Kuiper vermutet allerdings nur, daß dem Epiktet die Klage aus Christenmund zu Ohren gekommen sein könnte. Aber ein Christ hat dieselbe gewiß nie als Ausdruck seines eigenen, gegenwärtigen Herzenszustandes gebraucht: also könnte Epiktet die Worte nur vorlesen gehört

Also wirklich, selbst wenn Epiktet die Stelle kannte, lag für ihn keine Veranlassung vor, sie überhaupt und vollends in dieser Weise zu parodieren. Liegt denn aber der Ausruf „Ich elender Mensch“ nicht so nahe, daß er gar nichts Auffallendes hat, wenn er bei den heterogensten Schriftstellern sich findet? Wenn Kuiper besonders noch darauf hinweist, daß dem Epiktet doch selbst die (paulinische) Unterscheidung von *πνεῦμα* und *σάρξ* so geläufig sei, es daher um so auffallender sei, — so muß ich Kuipers Gedankengang verstehen — wenn er die Klage des Paulus über die unselige *σάρξ* parodiere, so liegen hier wieder einige Mißverständnisse vor, die richtig gestellt werden müssen. Vor allem ist es nicht richtig, daß Epiktet die Begriffe *πνεῦμα* und *σάρξ* häufig einander entgegenstelle: auch nicht ein einziges Mal kommt dies vor. Den Gegensatz zu *σάρξ*, der niederen Seite des menschlichen Wesens, bildet vielmehr die *προαίρεσις* oder auch der *νοῦς* oder *λόγος*[1]. Mit Pneuma dagegen bezeichnet er nie die geistige Seite des Menschen, sondern nur das Seelische, das Prinzip des animalischen Lebens. Das Wort kommt überhaupt nur zweimal vor und zwar beide Male im physiologischen oder psychophysischen Sinn: II 23, 3 ist die Rede von dem *πνεῦμα φιλότεχνον* der Augen, das die Sehwahrnehmung ermöglicht; III 3, 22 steht es synonym mit *ψυχή* als das Substrat der seelischen und allerdings auch der geistigen Vorgänge, aber gleichsam als neutrales Organ, das sowohl der Vernunft als der Unvernunft dienstbar sein kann[2]. Daß das Pneuma nicht das substanziell Höhere im Menschen bezeichnen kann, geht auch daraus hervor, daß Epiktet neben *πνεῦμα* auch die Diminutivform *πνευμάτιον* gebraucht, die ja immer einen geringschätzigen Nebensinn hat, beziehungsweise etwas ausdrückt, was nicht an sich selbst wertvoll ist. So nennt er den Tod eine Trennung des *σωμάτιον* vom *πνευμάτιον* (II 1, 17).

---

haben, dann aber sicherlich nicht ohne die anderen, die unmittelbar darauf folgen!

[1] II 22, 19; II 23, 20. Epiktet wendet das Wort *σάρξ* oder *σαρκίδιον* besonders gerne da an, wo er gegen die Lustlehre Epikurs polemisiert, so I 20, 17; II 23, 20; III 7, 3.

[2] Hiernach ist meine Darstellung in B[1] 30 zu modifizieren.

Daß damit aber kein metaphysischer Gegensatz zwischen dem Vergänglichen und Unvergänglichen, dem Stofflichen und Geistigen gemeint ist, sieht man aus der anderen Stelle, wo Epiktet das πνευμάτιον als eines der vier Stoffelemente bezeichnet, aus deren Mischung der Mensch besteht und deren Entmischung der Tod bedeutet (III 13, 15). Der stoische Materialismus nötigt uns allerdings, die geistigen Kräfte des Menschen an die zwei edleren Elemente, Feuer und Luft, gebunden sein zu lassen; aber nicht an sich selbst sind diese schon vernunftbegabt, sondern sie sind nur aufnahmefähig für den λόγος, der als sozusagen spezifisch göttlicher, freilich auch wieder luft- und feuerartig gedachter Stoff sich mit ihnen vereinigt oder ihnen eine höhere Qualität verleiht [1].

Soviel ist aber jedenfalls aus dem Obigen ersichtlich, daß Epiktet einen Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα, der dem paulinischen entspräche, nicht kennt. Dagegen kann er mit derselben Emphase wie Paulus die σάρξ etwas Unseliges nennen, und er tut dies auch im Ernste an der besprochenen Stelle, aber nur in dem Sinne, daß das Fleisch eine Quelle der Unseligkeit ist für denjenigen, der darauf sein Glück baut und für das bessere Teil, das ihm gegeben ward, blind ist [2]. So betrachtet nähern sich die beiderseitigen Anschauungen wieder, und es wird dadurch nur um so unwahrscheinlicher, daß Epiktet an dem Ausspruch des Paulus sollte Ärgernis genommen haben.

So vorsichtig Kuiper im allgemeinen in seinen Aufstellungen ist, so läßt er sich doch zuweilen in seinem Bestreben, eine Bezugnahme Epiktets auf das Neue Testament aufzuweisen, zu Behauptungen verleiten, die kaum einer Widerlegung bedürftig sind. Wenn Epiktet manchmal, um seine Schüler aufzumuntern, an ihren Willen appelliert als die Macht, mittels welcher sie sich selbst erlösen können, so soll dies eine Entgegnung sein auf neutestamentliche Sprüche, welche umgekehrt die Ohnmacht des Willens betonen und das

---

[1] Die Frage, wie die Stoiker die Abstufung der Feinheits- und Reinheitsgrade des Pneuma sich näher vorgestellt haben, gehört zu den ungelösten und wohl auch unlösbaren Fragen der stoischen Physik.

[2] I 3, 6: *Τῷ μὲν ὄντι δύστηνα, ἀλλὰ ἔχεις τι καὶ κρεῖσσον τῶν σαρκιδίων.*

Heil nur von der Hilfe Gottes oder vom Gebet erwarten (z. B. Röm. 9, 16 oder Jak. 2, 5). Der Feind, den Epiktet da im Auge hat, ist jedoch nicht eine christliche Theorie, sondern die allgemeine Tatsache, daß es dem Menschen so schwer fällt, sich von dem gewohnten Leben und Treiben zu emanzipieren und zu einem großen sittlichen Entschluß aufzuschwingen, der das ganze Leben auf eine höhere Basis stellt. Ebensowenig können wir Kuiper folgen, wenn er, von den Briefen (speziell den paulinischen) auf die Evangelien übergehend, die Seligpreisungen der Bergpredigt im Einzelnen vergleicht mit ähnlich lautenden Aussprüchen Epiktets, welche teils eine Zustimmung, bisweilen auch eine Verschärfung, teils eine Zurückweisung derselben enthalten sollen. Die Seligpreisung der Leidtragenden z. B. beantworte Epiktet mit dem Satz: *οὐδεὶς ἀγαθὸς πενθεῖ* (II 13, 17), und die Verheißung an die Barmherzigen „sie sollen Barmherzigkeit erlangen" bereite ihm Ärgernis, ihm, der den *ἔλεος* im aktiven wie im passiven Sinn verwerfe als Anzeichen einer noch am Irdischen haftenden Gesinnung[1]. Demgegenüber ist zu sagen, daß alle diese Forderungen aus dem stoischen Ideal der *ἀπάθεια* mit solcher Selbstverständlichkeit sich ergeben, daß die Annahme einer Polemik gegen die christliche Anschauung das richtige Verständnis Epiktets nur stören und erschweren würde. Ebenso selbstverständlich ist es, wenn wir von ihm Ermahnungen hören zum ernstlichen und ausschließlichen Trachten nach den innerlichen Gütern, und Warnungen vor unnötigem, ängstlichen Sorgen ums Zeitliche, welche an die entsprechenden Paränesen der Bergpredigt (Matth. 6, 25 ff.) oft merkwürdig erinnern, daß dagegen die Verheißung Jesu: „So wird euch das Übrige alles zufallen" (Vers 33) bei Epiktet keine Parallele findet. Denn mit unbestimmten Verheißungen, wie diese es ist, operiert er allerdings nicht, und der Gedanke,

---

[1] II 17, 26: *Εἰ δὲ φθονεῖς καὶ ἐλεεῖς καὶ ζηλοτυπεῖς καὶ τρέμεις . . . τί ἔτι λέγεις πεπαιδεῦσθαι;* IV 6, 1: *Ἐπ' ἐμοί (ἐστι μὴ ἐλεεῖσθαι) ἂν δεικνύω αὐτοῖς μὴ ἄξιον ἐλέου ὄντα ἐμαυτόν.* — Mit dieser Verwerfung des *ἔλεος* als eines *πάθος* streitet es nicht, wenn Epiktet gelegentlich ein natürliches Mitleid z. B. mit den Blinden und Lahmen, insbesondere aber mit den geistig Blinden für berechtigt hält, z. B. I 28, 4 u. ö.

daß Gott denen, die ernstlich nach dem Reich Gottes trachten, gleichsam zum Lohne dafür auch das zur Fristung des äußeren Lebens Nötige darbieten werde, hat in seiner Lehre keinen Platz. Wie Jesus, so weist auch er darauf hin, daß, wer genügsam ist und der Arbeit sich nicht schämt, in der Regel auch seinen Lebensunterhalt finden, ja sogar ein recht hohes Alter erreichen wird [1]. Aber mit der Frage der inneren Würdigkeit hat dies für ihn gar nichts zu schaffen, und er nimmt keinen Anstand, für die Ausnahmefälle, wo jene Erwartung nicht zutrifft, die Politik der „offenen Türe“ zu predigen (s. a. oben S. 9).

So erweist sich denn auch die Annahme einer polemischen oder kritischen Bezugnahme Epiktets auf das Neue Testament überall als durchaus unbegründet. Es muß hier übrigens nachträglich noch bemerkt werden, daß Kuiper in dem zweiten Teil seiner Beweisführung nicht bloß von den Fällen (angeblicher) Opposition redet, sondern auch dazwischen gelegentlich weitere „mehr oder weniger bewußte“ Übereinstimmungen namhaft macht [2] und — eine Eventualität, die bisher noch

---

[1] III 26, 6: *Τίνα πώποτ᾽ ἐπαίτην ῥαδίως εἶδες μὴ γέροντα; τίνα δ᾽οὐκ ἐσχατόγηρων;* Siehe auch oben S. 9.

[2] Die Übereinstimmungen, die Kuiper in diesem Zusammenhang noch nachträgt, will ich hier nur ganz kurz erwähnen. In Ausdrücken wie *ταλαίπωροι νόμοι τῶν νεκρῶν* (I 13, 5), in den an die neutestamentlichen Begriffe der *ἀπολύτρωσις* und *ἐξαγόρασις* erinnernden Bildern von der Befreiung aus dem Sklavenstand (z. B. IV 7, 17), in der Begründung der Nächstenliebe auf die Gotteskindschaft, in der Forderung der Seelenreinheit als einer Vorbedingung für den Umgang mit Gott, in der Empfehlung der Ehelosigkeit (für den Kyniker) zum Zweck der ungestörten Ausübung seines göttlichen Berufs und anderem mehr erblickt er Vorstellungen und Anschauungen, die aus dem Rahmen der stoischen Lehre heraustreten und eine Beeinflussung von christlicher Seite wahrscheinlich machen. In Wirklichkeit ist aber dies alles gut stoisch, wie zum Teil im bisherigen schon nachgewiesen wurde, zum Teil nach Analogie der ausführlich besprochenen Parallelen leicht zu erkennen ist. Ein Mißverständnis aber ist es, wenn Kuiper meint, das Bild von der Befreiung oder Erlösung, das Epiktet zuweilen gebrauchte, sei ein Widerspruch zu seiner sonstigen Auffassung, wonach der Mensch, von Natur gut, gar nicht erlöst zu werden brauche, vielmehr sich selbst zu erlösen vermöge. Wenn er sagt: „Ich bin von Gott befreit worden“ „Ich habe einen rechten Freisprecher“ (IV 7, 17: *καρπιστὴν ἔχω οἷον δεῖ*), so meint er ja nichts anderes, als daß der Mensch von Gott

nicht zur Sprache kam — an einigen Stellen eine bewußte Rivalität Epiktets mit dem Neuen Testament finden will. Schon Zahn hatte behauptet, daß der Nimbus, mit welchem die Gestalt des Herakles bei Epiktet umkleidet ist, sich aus dem stoisch-kynischen Gedankenkreis nicht erklären lasse[1], und so meint auch Kuiper, daß auf dieser Schilderung des griechischen Nationalhelden als eines Gottessohnes und Erlösers die Gestalt Christi einen Einfluß gehabt habe. Ebenso sei die Schilderung des *Κυνικός* als eines Dieners und Zeugen Gottes beeinflußt von der Kenntnis des christlichen Apostolats und Martyriums. Epiktet wolle damit den Christen gleichsam zu verstehen geben: Was Ihr an Eurem Heiland und Euren Aposteln und Märtyrern habt, das haben wir an unserem Herakles und Diogenes. Mit der Widerlegung dieser Meinungen brauche ich mich nicht aufzuhalten, da notorisch diese Idealisierung des Herakles und die Idealfigur des Kynikers längst in diesen Kreisen heimisch war oder wenigstens sich vorbereitete, ehe die Welt etwas von Christus hörte.

Nur die eine Stelle soll noch kurz besprochen werden, in welcher Kuiper eine rivalisierende Anspielung auf das Neue Testament erblicken möchte. Zu den Kennzeichen des Erlösten oder Freien rechnet Epiktet u. a. auch das *εὐσεβές, χάριν ἔχον ὑπὲρ πάντων τῷ θεῷ* (IV 7, 9). Diese Worte erinnern ja gewiß lebhaft an die Art, wie im Epheserbrief (5, 19 ff.) die Stimmung des ruhig der Vollendung des Gottesreichs entgegenharrenden Christen geschildert wird: *πληροῦσθε ἐν πνεύματι . . . εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων . . . τῷ θεῷ.* Aber das Gefühl der stetigen Dankbarkeit gegen Gott ist der Lebensauffassung des Epiktet nicht weniger eigen als dem Christentum, wie Kuiper selbst kurz zuvor ausgesprochen hat, und daß Epiktet die Absicht gehabt haben sollte, gerade

---

so geschaffen worden ist, daß er allezeit, trotz alles äußeren Zwangs, innerlich frei sein und bleiben kann, also nicht ein zeitliches von Gott bewirktes Erlösungserlebnis, sondern eine anerschaffene, in der Natur des Menschen begründete Anlage.

[1] AaO. 31: „Das ist nicht mehr der altbekannte Herakles am Scheidewege . . . das ist der Gottes- und Menschensohn, der die Welt von der Sünde befreit und als Erlöser beherrscht. Und was ist das anders als ein Echo des Evangeliums in der Seele eines Heiden?“ S. a. oben S. 34.

im Hinblick auf die Stelle des Epheserbriefes darauf hinzuweisen, wie auch auf anderem Boden als auf dem des Auferstehungsglaubens die wahre Lebensfreudigkeit blühen könne, ist doch eine gar zu abenteuerliche Vermutung, die um so weniger begründet ist, als weder dort die Auferstehungshoffnung ausdrücklich erwähnt noch hier der Verzicht auf ein persönliches Fortleben irgendwie angedeutet ist.

Dritter Abschnitt

Schlußergebnis

Hiermit nehmen wir Abschied auch von dem zweiten großen Versuch, eine Beeinflussung Epiktets durch das Neue Testament nachzuweisen. So behutsam und besonnen er auch durchgeführt ist, so interessant und anregend manche Partien sind, im ganzen ist er gewiß ebenso mißlungen wie derjenige, den 12 Jahre zuvor Th. Zahn unternommen hatte[1]. Hat Kuiper schon in der Diskussion, die sich an seinen Vortrag in der K. Akademie der Wissenschaften anschloß, mehr Widerspruch als Zustimmung gefunden, so ist ihm inzwischen bereits auch ein literarischer Gegner erwachsen. Van den Bergh van Eysinga hat in dem schon mehrmals erwähnten Artikel *Epictetus en het Nieuwe Testament* die Aufstellungen Kuipers scharf bekämpft, indem er vornehmlich den historischen Argumenten, mit denen Kuiper, wie zuvor Zahn, die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Bekanntschaft Epiktets mit dem Christentum zu stützen suchte, zu Leibe geht. Vielleicht geht er da etwas zu radikal vor, wenn er nicht bloß die Stelle, wo Epiktet von dem *πάθος τοῦ βεβαμμένου καὶ ᾑρημένου*

[1] Sollte jemand den Eindruck haben, daß ich auf Grund eines gewissen Vorurteils, d. h. einer Überschätzung des Stoizismus jegliche Abhängigkeit des letzteren vom Neuen Testament bestreite, so erkläre ich demgegenüber, daß es ja an und für sich gar keine Schande für die jüngere Stoa wäre, wenn sie etwas vom Christentum angenommen hätte, vielmehr nur ein noch stärkerer Beweis für die allerdings ohnedies feststehende Tatsache, daß unter allen den mannigfaltigen Typen philosophischer Lebensanschauung, welche das Griechentum geprägt hat, keiner dem Christentum näher steht als der stoische.

redet (II 9, 20) auf die Juden bezieht, sondern auch unter den „Galiläern" nicht die Christen, sondern die Juden versteht, unter Berufung darauf, daß auch die Anhänger des Zeloten Judas diesen Namen tragen (Justinus M. Dial. 80)[1], und daß es ja auch das ἔϑος der fanatischen Juden war, sich am Sabbat lieber töten zu lassen als sich zu verteidigen. Sein Schlußurteil faßt er dahin zusammen: „die neutestamentlichen Schriftsteller, vor allem diejenigen der paulinischen Briefe, haben den Einfluß der Stoa erfahren, was im allgemeinen Sinne mehrfach sich zeigt, aber bisweilen (vgl. Röm. 12, 19 mit Seneca *de ira* II 32; III 39) sogar die Annahme direkter Entlehnung nahe legt. Nirgends aber kann ich bei Epiktet eine Stelle entdecken, wo die Gleichheit mit einigen neutestamentlichen Texten weiter geht, als man bei Äußerungen von verwandten Gedankenkreisen von vornherein erwarten mag".

Dieses Urteil des holländischen Gelehrten stimmt überein mit dem, was in den letzten Jahren in Deutschland über diese Frage geäußert worden ist[2]. Und dies gilt nicht etwa bloß von den Philosophen und Philologen, sondern auch von den Theologen, die sich in neuerer Zeit ebenfalls angelegentlich mit dem Problem der Beziehungen zwischen Christentum und

---

[1] Diese Ansicht hat übrigens schon W. E. H. Lecky geäußert (aaO. I 342, A. 3), wogegen Karl Hartmann neuerdings wieder entschieden dafür eintritt, daß dem Epiktet die Existenz der Christen nicht unbekannt sein konnte, und daß daher auch die Anspielung auf die Getauften sich auf diese beziehe (Arrian und Epiktet, in den Neuen Jahrbb. für klass. Philol. 1905, 267).

[2] Paul Barth, Die Stoa, 2. Aufl. Stuttgart 1908, 246: „Weder hat Epiktet das Neue Testament gekannt, noch haben die Synoptiker stoischen Gedankengängen Raum gegeben". — Ulr. v. Wilamowitz-Möllendorff, Griechisches Lesebuch I 2 Berlin 1902, 321: „Das Evangelium Jesu hat er nicht gekannt; daß er sich mit dessen Lehre von Menschenwürde und Gottesliebe oft so nahe berührt, erklärt sich aus der Stimmung, aus der Sehnsucht und Hoffnung der gleichen Zeit". — E. Norden, aaO. II 519: „Die Argumente, daß Epiktet das Neue Testament gelesen habe, halten bei genauer Prüfung nicht stand." — Paul Wendland, Die hellenisch-römische Kultur: „Christi Predigt hat kein Verhältnis zum Hellenismus." — Theod. Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905, 28: „Ob Paulus überhaupt je eine Schrift der Alten zu lesen bekam, mag dahingestellt bleiben; daß irgend ein klassischer Dichter, Philosoph oder Redner sprachlich ihn beeinflußt habe, dürfen wir rundweg verneinen."

Griechentum beschäftigen. Speziell über das Verhältnis des ersteren zum Stoizismus sind in den letzten Jahren zwei bemerkenswerte Arbeiten von theologischer Seite erschienen, beide offenbar veranlaßt durch die Rektoratsrede Th. Zahns über Epiktet. Ich meine den Aufsatz von Paul Feine im Theolog. Literaturblatt (1905, Nr. 6 ff.) „Stoizismus und Christentum" und die Abhandlung J. Leipoldt's über dasselbe Thema in der Brieger'schen Zeitschrift für Kirchengeschichte (1906, S. 129 ff.). Beide gehen zwar auf die Frage der Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament nicht näher ein, ihr Interesse konzentriert sich lediglich einmal auf den Nachweis der vielfachen Verwandtschaft zwischen christlicher und stoischer Lehre, sodann namentlich auf die Abgrenzung der beiden Gebiete und die Feststellung der wesentlichen Unabhängigkeit des neutestamentlichen Christentums von der heidnischen, speziell der stoischen Philosophie. Aber eben der Umstand, daß sie die Abhängigkeitsfrage nur nach dieser einen Seite ernstlicher ins Auge fassen, beweist, daß für sie der Einfluß des Neuen Testaments auf die römische Stoa, insbesondere auf Epiktet, eigentlich nicht mehr in Frage kommt. Feine bemerkt sehr richtig: „Kommt man von den Stoikern zum Neuen Testament, so fällt zunächst auf die Verschiedenheit des Begriffsmaterials. Im Neuen Testament fehlen *εἱμαρμένη, πεπρωμένη, πρόνοια* . . .[1]. Daraus ist ersichtlich, daß die Orientierung für den Menschen und die sittlichen Kategorien im Stoizismus andere sind als im Christentum" (S. 73).

Damit ist ein prinzipieller Punkt berührt, und dies führt uns darauf, die Frage der Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament, die wir bisher mehr im einzelnen an der Hand der Aufstellungen Zahns und Kuipers geprüft haben, nun auch noch kurz von allgemeineren Gesichtspunkten aus zu erörtern. Es handelt sich also für uns jetzt nicht mehr darum, einzelnen Spuren einer Bezugnahme Epiktets auf neutestamentliche Schriften nachzugehen, auch nicht darum, die theoretische

[1] Die von Feine hier weiter aufgeführten spezifisch stoischen Begriffe, die im Neuen Testament fehlen, werden später zur Besprechung kommen. Wir werden dabei sehen, daß auch das Umgekehrte gilt.

Möglichkeit oder historische Wahrscheinlichkeit einer näheren Bekanntschaft unseres Stoikers mit dem Glauben und Leben der Christen darzutun oder zu bestreiten, sondern es fragt sich, ob, wenn je eine solche stattfand, Epiktet seinem ganzen Charakter nach imstande war, von christlichen Lehren und Vorstellungen irgend etwas auch nur einigermaßen Erhebliches mit Bewußtsein sich anzueignen und gar, ohne Namhaftmachung der Quelle, in seinen Lehrvorträgen zu verwerten. Und diese Frage müssen wir mit einem entschiedenen „Nein“ beantworten. Jeder, der nur einigermaßen in den Geist Epiktets sich eingelebt hat und einzufühlen vermag, muß den bestimmten Eindruck haben, daß hier ein Mann zu uns redet, der seiner Sache subjektiv im allerhöchsten Maße gewiß und sicher ist, ein Mann, der, wie wenige vor und nach ihm, eine in sich selbst vollständig gesättigte und befriedigte Lebensanschauung vertritt.

Es ist nun schlechterdings undenkbar und psychologisch unverständlich, daß ein Mensch, der so sehr wie Epiktet überzeugt ist, die absolute Wahrheit, d. h. wenigstens die Wahrheit, die man zum Leben braucht, die frei und glücklich macht, zu besitzen, Anleihen machen würde bei irgend einem anderen System und vollends bei einem so ganz und gar fremdartigen und heterogenen, wie es für einen Sohn der hellenischen Weisheit die Religion des Alten und des Neuen Testamentes war [1]. Dabei ist die unbestreitbare, aber geschichtlich recht wohl verständliche Tatsache zunächst ganz außer acht gelassen, daß die klassisch gebildeten Zeitgenossen des werdenden Christentums mit einem ungeheueren Vorurteil gegen jede barbarische und vollends gegen jede mit dem verachteten Judenvolke zusammenhängende Religion belastet waren [2]. Für

---

[1] Nach einer anderen Richtung ist dieser Gedanke bereits auf Seite 5 ff. ausgeführt worden.

[2] Die große Verbreitung, welche auch schon in dieser Zeit die verschiedenen orientalischen Kulte im römischen Reich und nicht bloß bei den niederen Ständen gefunden haben (vgl. besonders Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsch von G. Gehrich, Leipzig und Berlin 1910), darf doch nicht so verstanden werden, als ob

Epiktet brauchen wir diese Erklärung gar nicht. Seine Immunität gegen christliche Vorstellungen wurzelt hinlänglich fest in der unvergleichlichen Selbstgewißheit seiner philosophischen Überzeugung, die unleugbar, wie jeder derartig extreme Idealismus, etwas Einseitiges und Intolerantes an sich hat. Wenn Epiktet, wie jedermann aus seinen Dissertationen sieht, als richtiger Vollblutstoiker, nicht einmal imstande war, seinen hellenischen Antagonisten, den Epikureern und Skeptikern, einige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn er kein Bedürfnis und keine Fähigkeit zeigt, diesen abweichenden Standpunkten, die doch auch dem gemeinsamen Mutterschoß der sokratisch-platonischen Philosophie entsprossen waren, jedenfalls aber seit Jahrhunderten ihr Bürgerrecht in der hellenischen Welt besaßen, eine objektive Beurteilung zu widmen, so versteht es sich von selbst, daß er noch viel weniger das Bedürfnis empfand, eine religiöse Bewegung, die von einem so wenig von griechischer Kultur beleckten Lande und Volke ausging, aufmerksam zu verfolgen und mit unbefangenem Blick zu prüfen.

Man könnte nun freilich dagegen einwenden, gerade darin, daß Epiktet den Epikureismus, der doch auch ein Gebilde griechischer Weisheit war, so heftig bekämpfte, liege ein Beweis seiner Freiheit von nationaler Befangenheit, die ihn dann auch dazu befähigt habe, bei fremden, von den Griechen verachteten Völkern das Wahre und Gute herauszufinden und gegebenenfalls sich anzueignen. Daß er dem Christentum, wenn er es gekannt und richtig erfaßt hätte, sich innerlich wohl näher gefühlt haben würde als der epikureischen oder der skeptischen Weltanschauung, läßt sich nicht bezweifeln. Aber wenn es denkbar ist, daß ein Mensch, der eine feste Lebensüberzeugung und ein beglückendes Ziel seines Strebens noch nicht gefunden hat, schließlich auch ein tief eingewurzeltes

alles blindlings dem Taumel der synkretistischen Schwärmerei sich ergeben hätte. Es blieben gewiß, besonders in der Zeit, von der wir reden, auch im römischen Weltreich noch genug „Kniee übrig, die sich vor Baal nicht beugten“, Männer die auch in diesem geistigen Chaos die Sonne griechischer Geistesklarheit sich nicht verfinstern ließen. Und gerade die Stoa, die echte nämlich, hat den Ruhm, sie am längsten sich bewahrt zu haben.

Vorurteil zu überwinden vermag und sich nicht schämt, die Wahrheit anzunehmen von einer Seite, wo er sie am wenigsten gesucht hatte, so fällt bei Epiktet jede innere Veranlassung dazu weg. Wenn daher Feine am Anfang seiner Abhandlung sagt, das Eigenartige und Unüberbietbare des Christentums liege in der Offenbarung Gottes, die Christus gebracht habe, und jeder Versuch, eine materielle Beeinflussung der christlichen Religion durch fremde Religionen nachzuweisen, setze sich in schroffen Gegensatz zu demjenigen, was die, welche es wissen konnten, die Apostel Jesu und die älteste Kirche, gerade als das Unterscheidende des Christentums behauptet hatten, so gilt dies nicht minder auch von Epiktet. Er war in seiner Weise ebenso offenbarungsgläubig wie irgend ein Verkünder des Evangeliums Christi. Zenon und Chrysippos gelten ihm als die Männer, welche den Menschen den Willen der Natur geoffenbart haben, und er erhebt sich zu einer in ihrer Weise ebenfalls unüberbietbaren religiösen Begeisterung, wenn er diese wahren Wohltäter des Menschengeschlechts preist, welche den Weg zum Glücke zeigen, und ihre Lehren Gesetze nennt, welche „von dorther", d. h. von Gott gesandt seien, um die Menschen zum inneren Frieden zu führen[1]. Wer so fest davon überzeugt ist, auf dem rechten Wege zu sein, der schaut

---

[1] I 17, 17 ff.; III 21, 19; I 4, 29: *Ὦ μεγάλης εὐτυχίας, ὢ μεγάλου εὐεργέτου τοῦ δεικνύοντος τὴν ὁδόν!* IV 3, 12: *Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐκεῖθεν ἀπεσταλμένοι νόμοι, ταῦτα τὰ διατάγματα.* — Schon aus dieser begeisterten Lobpreisung der ersten stoischen Schulhäupter müßte man schließen, daß Epiktet die Schriften eines Zenon und Chrysippos selbstverständlich gekannt hat. Daß er sie auch seinem Unterricht zugrunde zu legen pflegte, ersieht man aus den Arrianischen Diatriben ganz deutlich (B² 2) und ist von Ivo Bruns (*De schola Epicteti, Kiliae* 1897, 13 ff.) gegen Th. Zahns höchst unmotivierten Widerspruch schlagend erwiesen worden. Sehr erstaunt war ich daher, in der sonst recht verdienstvollen Untersuchung Paul Melchers über das Verhältnis der Sprache Epiktets zur Atthis (*Dissertationes Philologicae Halenses* Vol. 17, 1907) zu lesen, daß er fast alle Schriften der Stoiker ignoriert zu haben scheine und, was er an stoischen Ausdrücken biete, mehr dem Unterricht des Musonius als den Büchern der stoischen Schulhäupter verdanke (p. 3). Die Abhandlung von Bruns scheint ihm nicht bekannt gewesen zu sein, sonst hätte er wenigstens polemisch auf sie Bezug nehmen müssen. Die Ansicht von Bruns teilt mit Entschiedenheit auch v. Arnim (Hierokles, Berliner Klassikertexte IV 1906, XVI: „Es ist

nicht nach anderen Wegen aus, ob und inwieweit sie vielleicht auch zum Ziele führen könnten.

Aus demselben Grunde ist es auch von vornherein unwahrscheinlich, daß die Apostel Jesu bei der heidnischen Philosophie Anleihen gemacht oder auch nur geglaubt hätten, durch Verwendung griechischer Zutaten die Wirkung ihrer Heilsverkündigung erhöhen zu können. Was uns selbst bei Paulus, dem am ehesten mit griechischer Bildung Vertrauten unter den Aposteln, deutlich entgegentritt, das ist seine tiefe Abneigung gegen die menschliche Weisheit (I Kor. 1, 21 ff.), die ihm gegenüber der Offenbarung Christi, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen (Kol. 2, 3), nur als ein Irrweg erscheinen kann[1]. So wenig wir nun dem Apostel, der so über die hellenische Weisheit denkt, die Charakterlosigkeit zutrauen, daß er insgeheim sich doch mit den Federn dieser Weisheit schmücken wollte, so wenig können wir annehmen, daß Epiktet seinen Stolz auf die hellenische Offenbarung so sehr verleugnen konnte, daß er von einem grundsätzlichen Verächter derselben irgendwelche Belehrung angenommen hätte. Wenn er die Briefe des Paulus auch nur oberflächlich kannte, so mußte ihm schon das Urteil, das er hier über sein Höchstes und Heiligstes vernahm, alle Lust benehmen, sich mit der christlichen Religion und Lebensanschauung näher einzulassen oder zu befreunden.

Aber auch noch eine andere Erwägung läßt es uns als unmöglich erscheinen, daß Epiktet vom Neuen Testament etwas sollte entlehnt haben. So unleugbar die innere Verwandtschaft beider Weltanschauungen ist, so zahlreich die Berührungen und Übereinstimmungen — wie wir später noch im einzelnen sehen werden —, so stark und prinzipiell sind auch, wie allgemein zugegeben wird, die Gegensätze, die zwischen beiden bestehen. Gerade Kuiper hat auf Schritt

---

unzweifelhaft, daß beide (Musonius und Epiktet) auch theoretischen Unterricht, und zwar nicht nur in der Ethik, sondern auch in der Logik und Physik, erteilten").

[1] Mit Recht sagt deshalb E. Norden (aaO. II 493): „Ist es denn nicht klar, daß dem Apostel, selbst angenommen, er habe die hellenische Literatur gekannt, daran liegen mußte, das eher zu verbergen als zu zeigen?"

und Tritt auch darauf hingewiesen, wie vieles im Neuen Testament für einen Epiktet rein unverständlich, ja ungenießbar und abstoßend sein mußte. Und zwar nicht bloß hier und da, sondern fortwährend mußte er auf Anschauungen und Grundsätze, Stimmungen und Empfindungen stoßen, für die er durchaus kein Verständnis, geschweige denn eine Sympathie haben konnte[1]. Und wir sollten diesem Mann, der so rücksichtslos alles ausschaltet und niedertritt, was in sein System nicht paßt, die Geduld und Selbstverleugnung zutrauen, sich durch so viele Anstöße hindurchzuarbeiten, um vielleicht da und dort etwas für ihn Brauchbares zu finden und einer gewissen geistigen Gemeinschaft bewußt und froh zu werden? Oder sollten wir ihn gar für so kritiklos halten, daß er des tiefen Gegensatzes zwischen christlicher und stoischer Weisheit nicht einmal gewahr wurde? Beides ist unmöglich, und ebenso unmöglich ist die weitere Annahme, daß er, wie Kuiper meint, sogar in seinen Lehrvorträgen sowohl positiv manches Christliche eingestreut als auch polemisch auf die Christen angespielt habe. Wenn, wie sich mir dies von selbst zu verstehen scheint, Christen nicht unter seinen Zuhörern sich befanden, so wären ja diese Anspielungen, die zustimmenden wie die ablehnenden, völlig vergeblich gewesen, weil sie von niemand verstanden und beachtet worden wären. (Vgl. oben S. 42.) Selbst wenn eine Christengemeinde in Nikopolis bestand, so durfte Epiktet ohne weiteres annehmen, daß die Leute, die zu ihm, dem Philosophen kamen, kein Interesse für die neue Sekte hatten. Lag ihm aber auch nur das Geringste daran, auch von christlichen Ohren gehört zu werden oder seine Stellung zum Christentum kundzugeben, so hätte er das sicherlich nicht in versteckten Andeutungen sondern in offener, freimütiger Auseinandersetzung getan.

Aber von allem dem sehen wir in den Dissertationen keine Spur. Was wir sehen, ist nur, daß er alle Mühe auf-

[1] Auch G. Heinrici, Der literarische Charakter der neutest. Schriften, Leipzig 1908, 109 urteilt ähnlich: Hätte Epiktet die neutestamentlichen Schriften gelesen, so würde er sich von vielem wohl verwandt berührt gefühlt haben, vieles andere hätte ihn abgestoßen, vieles hätte er nicht verstanden und vieles vermißt.

wendet und ganz und gar von dem Zweck geleitet ist, seine Zuhörer zum rechten Verständnis und zum ernstlichen Ergreifen des stoischen Lebensideals zu führen. Darauf verwendet er die ganze Kunst seiner Beredsamkeit, und alles, was er aus dem reichen Vorrat seiner Lebenserfahrung und seiner literarischen Bildung beibringt, muß diesem Zwecke dienen. Niemals verliert er sich in allgemeine Betrachtungen, niemals sucht er etwa durch behagliches Plaudern das Angenehme mit dem Nützlichen zu verbinden. Also selbst wenn ihm das Christentum einigermaßen interessant gewesen wäre, hätte er es für eine Pflichtverletzung gehalten, seine Zuhörer mit Bemerkungen und Gedanken zu speisen, die nicht direkt zur Sache gehörten. Aber daß es ihm nicht viel Interesse, geschweige denn großen Respekt eingeflößt hat, geht, wie wir sahen (S. 43) aus der einzigen Stelle, wo er sicher die Christen erwähnt, deutlich hervor. Wenn er sogar den heroischen Vorsatz eines ihm befreundeten Mannes, sich auszuhungern, für eine Narrheit erklärt, weil diesem Vorsatz keine vernünftige Überlegung, sondern nur eine grillenhafte Anwandlung zugrunde liegt (II 15, 7 ff.), so wird er gewiß über die Sterbensfreudigkeit der Christen, deren wahres Motiv er nicht verstand, nicht günstiger geurteilt haben. Jedenfalls ist, wenn wir uns an Epiktets eigene Aussagen halten, so viel sicher, daß er die christliche Lehre niemals als eine auch nur annähernd ebenbürtige Weltanschauung betrachten konnte, eben weil sie ihm, der nur eine durch methodische *ἀπόδειξις* zustande gekommene Wahrheit gelten ließ, nicht als ein Erzeugnis der denkenden Vernunft erschien [1], und daß er deshalb unmöglich versucht sein konnte, irgend etwas Christliches wissentlich in sein System herüberzunehmen.

Hiermit sind auch die allgemeinen Erwägungen gegen eine Benützung des Neuen Testaments durch Epiktet erschöpft. Von noch allgemeineren und umfassenderen Gesichtspunkten aus hat E. Norden die Frage behandelt (aaO. II 452 ff.).

---

[1] Ganz ebenso spricht Galenos von den *ἀναπόδεικτοι νόμοι* der Juden und Christen (VIII 579 K), und noch Julian beurteilt sie von demselben antik intellektualistischen Gesichtspunkt aus, wenn er ihnen die Worte entgegenschleudert: *ὑμῶν δὲ ἡ ἀλογία.* S. Norden aaO. II 454.

Für ihn sind Hellenismus und Christentum Weltanschauungen, die sich im Prinzip ausschließen; Stoa und Christentum insbesondere sind prinzipiell Gegensätze, „was heute wohl hervorgehoben zu werden verdient, wo es Mode wird, die scharfen Grenzlinien zu verwischen, welche einst Lor. Valla . . . gezogen hat“. Inwieweit wir uns auch diesem letzteren Urteil anschließen können, wird sich zeigen, wenn wir nun zum zweiten Teil der Kritik übergehen, zur Erörterung der Frage, ob vielleicht eine Abhängigkeit des Neuen Testaments von Epiktet oder überhaupt von der späteren Stoa sich nachweisen lasse.

Zweiter Teil

Abhängigkeit des Neuen Testaments von der Stoa

Erster Abschnitt

Allgemeines

Die Untersuchung, die hier zu führen ist, fällt eigentlich, so scheint es, außerhalb des Rahmens einer Arbeit, welche das Verhältnis Epiktets und des Neuen Testaments zu ihrem Gegenstand hat. Denn eine literarische Benützung der von Arrian etwa ums Jahr 130 n. Chr. aufgezeichneten epiktetischen Gespräche durch Schriftsteller des Neuen Testaments ist ein Ding der Unmöglichkeit, selbst wenn man einzelne der heiligen Schriften, d. h. etwa das Evangelium Johannis und einige der katholischen Briefe erst in der ersten Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts abgefaßt dächte (S. 3). Dagegen wäre es nicht undenkbar, daß ein neutestamentlicher Autor Epiktets Vorträge in Rom oder später in Nikopolis gehört und Reminiszenzen daraus in sein heiliges Buch verwoben hätte. Jedoch ist diese Annahme sowohl äußerlich als auch innerlich so unwahrscheinlich, daß sie ruhig außer Betracht bleiben kann, zumal da gerade derjenige, dessen Briefe anerkanntermaßen am ehesten etwas von stoischer Färbung an sich haben, der Apostel Paulus, gar nicht davon getroffen würde. Sollte sich also Stoisches im Neuen Testament nachweisen lassen, so könnte es nicht von Epiktet, sondern

nur von solchen Vertretern dieser Lehre stammen, die mindestens eine Generation vor jenem gelebt haben.

Aber wenngleich Epiktet selbst aus dieser Untersuchung ausscheidet, so ist sie doch auch für die Feststellung des Verhältnisses zwischen ihm und dem Neuen Testament wichtig, ja unerläßlich, denn Epiktet bietet ja bekanntlich materiell wenig Eigenes und Originelles, sondern nur die allgemeine orthodoxe Lehre der Stoiker, wie sie, nach Überwindung der eklektischen Richtung des Panaitios im Zeitalter Christi wieder zu neuem Leben erwacht war, speziell in der Gestalt und Beleuchtung, wie er sie bei seinem Lehrer Musonius kennen gelernt hatte[1]. Wenn also überhaupt ein stoischer Einfluß auf das Neue Testament stattgefunden hat, so liegt es natürlich viel näher, die Anklänge, die sich bei Epiktet finden, auf eine Bekanntschaft der neutestamentlichen Schriftsteller mit der Stoa als auf eine Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament zurückzuführen, und es ist klar, daß, wenn der Nachweis dieses Einflusses gelingt, die im ersten Teil durchgeführte Ablehnung einer Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament nachträglich eine weitere Stütze erhält.

Die Frage, in die wir jetzt eintreten, ist nicht bloß von jeher eine Lieblingsfrage gewesen für alle diejenigen, welche zu einer objektiven Auffassung des Christentums befähigt waren, sondern sie ist gerade in unserer Zeit, im Zusammenhang mit dem gewaltigen Aufschwung der vergleichenden Religionswissenschaft, wieder zu einer sehr brennenden Frage geworden (S. 2). Die Tendenz, die gewaltige Erscheinung des Christentums als natürliches Produkt der menschlichen Geistesentwicklung zu erklären, hatte in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts ihren radikalsten Ausdruck gefunden in den Werken von Bruno Bauer und in Ernest Havet's *Le christianisme et ses origines* Paris 2. ed. 1873 ff. Ihnen zufolge ist die christliche Religion nichts weiter als eine Verbindung des jüdischen Monotheismus mit der griechischen, d. h. platonisch-stoischen Philosophie; ja Havet schaltet sogar den

[1] Die Orthodoxie Epiktets wird neuerdings ziemlich allgemein zugegeben. Vgl. H. v. Arnim in Pauly-Wissowa unter *Epiktetos*; Colardeau aaO. 340; E. Caird aaO. 84.

jüdischen Faktor fast ganz aus und sagt in allem Ernst, die Quintessenz des Christentums sei nichts anderes als stoische Philosophie[1]. Wir können heute derartige radikale und grundverkehrte Urteile kaum mehr begreifen und sie nur erklären aus einem gewissen geistigen Zwang, welchem gerade oft hochbegabte und geistreiche Köpfe in der Verfolgung eines neuen Gedankens unterliegen. Es versteht sich von selbst, daß solche maßlose Theorien nicht bloß auf seiten der Gläubigen sondern auch unter den Männern der wissenschaftlichen Forschung keine weitere Beachtung finden konnten[2]. Um so mehr ist es der letzteren gelungen, den wahren Kern, der in jenen ausschweifenden Ideen steckte, herauszuschälen und die tiefgreifende Beeinflussung der christlichen Dogmenbildung durch die griechische Philosophie an das Licht zu stellen. Ich nenne hier nur die grundlegenden Werke, Adolf Harnacks Dogmengeschichte (Tüb. 1905) und Edwin Hatchs „Griechentum und Christentum" (Deutsch von E. Preuschen, Freiburg 1892), die wohl im einzelnen vielleicht auch zu weit gegangen sein mögen in der Erklärung des Christlichen aus dem Griechischen, aber im ganzen eine Position geschaffen haben, von welcher nicht mehr abgegangen werden kann.

Jedoch auch die Versuche, das neutestamentliche Christentum selbst, in größerem oder kleinerem Maße, auf anderweitige Einwirkungen zurückzuführen, sind bis heute nicht ganz zum Schweigen gekommen. Es war nur natürlich, daß die aufsehenerregende Delitzsch'sche These von den babylonischen Elementen in der israelitischen Religion auch die Frage wachrief, ob nicht auch im Neuen Testament sich die Einflüsse orientalischer Religionen bemerkbar machen. So wurde und wird zur Erklärung des Christentums besonders der Parsismus, dann aber auch, als etwas ganz Neues, als eine Frucht der

---

[1] AaO. I 317: *tout cela* (die stoische Güterlehre) *c'est le christianisme même*; II 263: *presque tout Sénèque est chrétien*; II 290: *le christianisme n'a fait qu'hériter de la philosophie de l'antiquité.*

[2] Dagegen ist es nicht zu verwundern, wenn diese Grundsätze in Büchern, welche der Aufklärung der Massen dienen sollen, immer noch ausgesprochen werden. Vgl. die neueste deutsche Übersetzung des epiktetischen Handbüchleins von H. Schmidt, Leipzig 1909.

gewaltig angewachsenen Papyrusliteratur, die ägyptische Religion herangezogen, letztere besonders von Richard Reitzenstein, während andere, darunter P. Wendland und Th. Zielinski, mehr die religiösen Mysterien der griechisch redenden Welt überhaupt und insbesondere die von dem platonisierenden Stoiker Poseidonios ausgehende mystische Richtung ins Auge fassen. So kommt Zielinski neuestens wieder zu einer sehr gewagten, an Bauer und Havet erinnernden Lösung, wenn er sagt, das Christentum sei dem Judentum innerlich fremd und müsse vielmehr als die religiöse Krönung der antiken Welt in ihrer Entwicklung von der archaischen zur ökumenischen Periode verstanden werden (Die Entwicklung der geistigen Kultur, S. 110, in „Schaffen und Schauen" Bd. 2, Leipzig 1909). Ja nicht bloß die griechische und griechisch-orientalische Welt, sondern sogar der fernste Orient, der Buddhismus wird neuerdings wieder als die wahre Heimat urchristlicher Gedanken und Gebräuche in Anspruch genommen, so besonders von Van den Bergh van Eysinga, dem wir bereits als Gegner Kuipers begegnet sind (Indische Einflüsse auf evang. Erzählungen, 2. Aufl., Göttingen 1909). Andererseits ist auch die theologische Apologetik scharf auf der Wacht, um allzu kecke Angriffe auf die Originalität der Lehre Jesu abzuwehren [1].

Von allen diesen Problemen, die zum Teil erst im Anfangsstadium der Behandlung sich befinden, haben wir es hier nur mit dem einen zu tun: zeigen die Schriften des Neuen Testaments oder wenigstens einzelne von ihnen in Wortschatz und Begriffsmaterial, ja vielleicht auch in den religiösen und ethischen Anschauungen eine Einwirkung der stoischen Philosophie? In seiner schon öfter erwähnten Rezension der Zahnschen Schrift hatte P. Wendland am Schluß die programmatischen Worte geschrieben: „Ob nicht schon die urchristliche Literatur in Stilform, Ideen und namentlich Vergleichen von dieser (stoischen) Gedankenrichtung einen Einfluß erfahren hat, der gar nicht einmal literarisch vermittelt zu

[1] Vgl. C. F. Nösgen, Der angebliche orientalische Einschlag der Theologie des Apostels Paulus (Neue kirchliche Zeitschrift 1909, Heft 3 und 4). Er wendet sich besonders gegen Wendlands „Hellenistisch-Römische Kultur".

sein braucht?" Er hat diese Andeutungen später in seinem Aufsatz „Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen" (Neue Jahrbb. IX 1902) und in dem schon öfter erwähnten Werke „Die hellenistisch-römische Kultur" genauer, und zwar in durchaus bejahendem Sinne, ausgeführt, und die Mehrzahl der liberalen protestantischen Theologen hat sich wohl im ganzen seine Anschauungen angeeignet, was ja schon darin zum Ausdruck kommt, daß die letztgenannte Schrift Wendlands die Einleitung zu dem von liberaler Seite herausgegebenen Handbuch zum Neuen Testament bildet. Inzwischen hat Ed. Norden im 2. Bande seines Werkes über die antike Kunstprosa nicht bloß Th. Zahns Ansicht von der Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament in schroffer Weise zurückgewiesen, sondern auch gegen die umgekehrte Auffassung, überhaupt gegen das Bestreben, literarische Entlehnungen herüber oder hinüber finden zu wollen, sich in sehr temperamentvoller Weise ausgesprochen. G. Heinrici, der in seinen Kommentaren zu den Korintherbriefen die profane Literatur zur Erläuterung vielleicht in allzu reichlicher Weise herangezogen hat und der von Nordens Tadel speziell getroffen war, hat im Anhang seiner Bearbeitung des Meyerschen Kommentars zum II Korintherbriefe (1900) auf diesen Angriff scharf erwidert und, abgesehen von der persönlichen Polemik, zur Klärung der Frage viel beigetragen [1]. Wenn man die Sache nämlich ruhig

[1] In einigen Punkten bin ich mit Heinrici nicht ganz einverstanden. Wenn er darauf hinweist, daß Paulus in Tarsus nicht nur geboren und auferzogen worden sei, sondern auch nach seiner Bekehrung sich längere Zeit dort aufgehalten habe, so gründet sich dies nur auf den Bericht der Apostelgeschichte (9, 30). Paulus selbst aber sagt nichts von Tarsus, sondern drückt sich ganz unbestimmt aus (Gal. 1, 21: *εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας*). Aus beiden Stellen geht also nicht mit Sicherheit hervor, daß er längere Zeit in seiner Vaterstadt verweilt habe; auch sagen die Acta nicht, was er dort getrieben hat. Dagegen läßt sich aus der Stelle im Galaterbrief schließen, daß er damals schon mit der Verkündigung des Evangeliums begonnen hat; Näheres über die Art und Weise, Umfang und Ausdehnung dieser Mission ist nicht bekannt. Wie dem auch sei, jedenfalls war er aber in jener Zeit der ersten Evangelisation oder der inneren Sammlung und Vorbereitung auf dieselbe kaum in der Verfassung, sich um das, was die Griechen trieben, ernstlich zu kümmern. — Die Anwendung, welche Heinrici von den drei *τόποι* Epiktets (Ench. 52— nicht 76!) auf die

betrachtet, so weichen die Ansichten Nordens und Heinricis gar nicht so weit voneinander ab. Denn einerseits läßt Heinrici darüber keinen Zweifel, daß er das, was für das Christentum zentrale und konstitutive Bedeutung hat, nicht aus der griechischen Philosophie herleiten will, und er erklärt, allerdings mehr in den späteren Schriften, ganz deutlich, daß er keine literarische Beeinflussung annehme, sondern nur von Analogien rede, die auf das ethisch-religiöse Gemeingut der Zeit hinweisen [1]. Andererseits ist auch Norden weit entfernt, die Bekanntschaft des Paulus mit der griechischen Kunstprosa, und zwar derjenigen der asianischen Sophistik, zu leugnen. Noch weniger verkennt er die weitgehende geistige Verwandtschaft des Christentums mit der Stoa. Schon in einem früheren Aufsatz (Philol. Jahrbb. 1893, 398) hatte er erklärt, zwischen Kynikern und Spätstoa einerseits und Christentum andererseits bestehen so enge Beziehungen, daß beide oft kaum zu unterscheiden seien. Und auch in seinem Hauptwerk spricht er es aus, daß Stoa und Christentum sich an entscheidenden Punkten, z. B. in der Frage der Willensfreiheit und der Askese, berührt haben und gibt eine ausgezeichnete Darstellung derjenigen geistigen Elemente der hellenischen Welt, an welche das Christentum anknüpfen konnte und welche ihm seinen Eingang in die Heidenwelt erleichterten.

So scheint mir denn gegenwärtig in der Hauptfrage unter

Areopagrede macht, ist verfehlt. Wenn die Athener für die von Paulus vorgetragenen Lehren Beweise verlangten (zweiter τόπος) — es steht aber nichts davon da —, so waren sie ganz in ihrem Recht, und Epiktet wäre der letzte gewesen, der dieses Verlangen unbillig gefunden hätte. Auch die Entscheidung darüber, ob die Beweise logisch korrekt seien (dritter τόπος), hätten sie sich selbstverständlich vorbehalten müssen. Was aber den ersten Topos betrifft, die praktische Betätigung der Dogmata, so hatte auch der Apostel diesen vor den Athenern keineswegs an sich selbst schon zur Anschauung gebracht, er hatte nur eine Ansprache gehalten. Also die ganze epiktetische Unterscheidung der drei τόποι hat mit dem Vorgang in Athen gar nichts zu tun.

[1] „Von vornherein darf als sicher gelten, daß weder die Klassiker der griechischen Popularphilosophie im 1. und 2. Jahrh. neutestamentliche Schriften studiert haben, noch Männer der 1. und 2. christlichen Generation aus jenen ihre Orientierung sich geholt haben“ (Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht, Leipzig 1905).

Philologen und Theologen eine erfreuliche Einigkeit zu herrschen, nur mit der Modifikation, daß die mehr konservativ gerichteten Theologen das hellenische Element im Neuen Testament sowohl quantitativ etwas mehr einzuschränken als auch qualitativ mehr auf das Peripherische am Christentum zu reduzieren trachten. Neuerdings hat nun Carl Clemen (Relig.gesch. Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909) den Versuch gemacht, aus den Untersuchungen der letzten Jahre über die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen ein vorläufiges Fazit zu ziehen. Da er mit großer Sorgfalt alles wichtigere Material zusammengetragen hat, so können wir uns im wesentlichen an seine Darstellung halten. Es handelt sich dabei hauptsächlich um den „Abschnitt I. Allgemeiner Teil. A. Das Christentum im Allgemeinen" (S. 30—58). Hier bespricht Clemen speziell die Punkte, bei welchen ein Einfluß der griechischen Philosophie auf das Neue Testament angenommen werden muß oder kann, indem er die einzelnen Schriften der Reihe nach durchmustert. Im übrigen, größeren Teil des Buches ist, abgesehen von dem zusammenfassenden Schluß (S. 285 ff.), nur hier und da noch die griechische Philosophie zur Erklärung einzelner Stellen herangezogen, es überwiegt darin weitaus die Vergleichung des Neuen Testaments mit der jüdischen, rabbinischen Literatur und besonders mit den orientalischen Religionen, Parsismus, Buddhismus und mit den hermetischen Schriften. Auch in jenem oben bezeichneten Abschnitt interessieren uns hier ausschließlich die Anklänge an die Stoa und auch diese nur, insoweit sie Clemen selber gelten läßt. Was er als nicht beweiskräftig ablehnt und was vielfach gar nicht als Zeugnis der Abhängigkeit, sondern nur als Parallele gemeint war [1], wird, soweit es mir interessant scheint, erst im zweiten Buch, das von der Verwandtschaft zwischen Epiktet und dem Neuen Testament handelt, verwertet werden.

[1] Dies bemerke ich namentlich auch mit Bezug auf das, was Clemen aus meinen früheren Werken über Epiktet anführt und bekämpft: an eine Abhängigkeit des Neuen Testaments von der Stoa oder umgekehrt habe ich dort nirgends erinnern wollen, sondern lediglich hier und da eine

Zweiter Abschnitt

Die Synoptiker und Verwandtes

Wie ist es nun nach Clemen mit der Abhängigkeit des Neuen Testaments von der Stoa bestellt? Von den Evangelien sagt er, daß ein indirekter oder direkter Einfluß der griechischen Philosophie auf die Predigt Jesu und die Anschauung der Synoptiker nur in einigen Ausdrücken, Metaphern und Gleichnissen wahrzunehmen sei, die den Inhalt wenig alterieren[1]. Von Matth. 5, 48 brauche ich nicht viel Worte zu machen. Clemen gibt selbst zu, daß der Sinn der Ermahnung „ihr sollt vollkommen sein“ mit der stoischen Vorstellung von der ethischen Vollkommenheit des Menschen nichts zu tun hat. Nur auf den Ausdruck *τέλειος*, meint er, könnte die griechische Philosophie eingewirkt haben, weil er sonst im Neuen Testament nirgends auf Gott angewendet wird. Aber ich halte diese Annahme nicht für geboten; denn das Wort *τέλειος* wird auch sonst im Neuen Testament so häufig angewendet und auch mit Gott wenigstens in so nahe Beziehung gebracht (Röm. 12, 2; I Kor. 13, 10; Jak. 1, 25), daß dieses Prädikat ebensogut Gott direkt beigelegt werden konnte. Überdies paßt das Wort nicht ganz in den Zusammenhang, in welchem speziell von der erbarmenden Liebe die Rede ist, wie denn auch Lukas *οἰκτίρμων* statt *τέλειος* hat.

Eine Möglichkeit griechischen Einflusses findet Clemen ferner in dem Bild von den beiden Wegen (Matth. 7, 13). Die Lukasparallele, in der nur von einer engen Türe die Rede ist (13, 24), gibt natürlich keinen Anlaß an die prodizeische Fabel von den zwei Wegen zu denken. Bei Matthäus aber erscheint der Spruch in einer veränderten, mehr rhetorisch stilisierten Fassung, wie ja überhaupt die ganze Bergpredigt

---

inhaltlich verwandte Stelle aus dem Neuen Testament zur Illustration beigezogen.

[1] Noch entschiedener spricht sich Leipoldt aus in der bereits zitierten Stelle (aaO. 144). — Norden (aaO. 472): „Wer in dem Stoff der synoptischen Evangelien irgendwelchen hellenistischen Einfluß annimmt, begeht einen prinzipiellen Fehler.“

bei ihm kunstvoller komponiert ist. Nimmt man an, was mir wahrscheinlich ist, daß die Fassung bei Lukas die ursprüngliche ist oder jedenfalls der „Redenquelle“ näher steht[1], so würde sich allerdings die Erweiterung und Verschiebung, die der Spruch bei Matthäus erfahren hat, ganz hübsch erklären aus einer Kontamination des Jesusspruchs mit einer Reminiszenz aus der griechischen Spruchweisheit. Indessen ist der Gedanke, die Verschiedenheit im moralischen Verhalten der Menschen durch das Bild von verschiedenen Plätzen oder Wegen zu veranschaulichen, auch dem Alten Testament geläufig, man denke nur an den „Weg der Sünder“ in Psalm 1, der als sein Korrelat natürlich auch einen Weg der Gerechten fordert[2].

Auch der Spruch „Kann man auch Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln?“ (Matth. 7, 16) und der ähnliche bei Jak. 3, 12 (*μὴ δύναται συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα;*) scheint mir nichts Hellenisches an sich zu tragen. Wetstein und Heinrici erinnern hiezu an Epiktet II 20, 18: *πῶς γὰρ δύναται ἄμπελος μὴ ἀμπελικῶς κινεῖσθαι, ἀλλ' ἐλαϊκῶς, ἢ ἐλαία πάλιν μὴ ἐλαϊκῶς ἀλλ' ἀμπελικῶς;* Aber schon rein äußerlich betrachtet ist die Ähnlichkeit gar nicht einmal so groß, wie sie auf den ersten Anblick zu sein scheint. Abgesehen von dem spezifisch griechischen, nur einem mit der griechischen Philosophie Vertrauten recht verständlichen Ausdruck *ἀμπελικῶς κινεῖσθαι* ist bei Matthäus der Weinstock

---

[1] Eine Andeutung davon, daß die Version des Matthäus eine Ablenkung vom ursprünglichen Sinn erlitten hat, könnte man in der Schlußwendung erblicken *καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν.* Dieser Schluß stimmt nicht zum Anfang, wo aufgefordert ist zum Eingang durch die enge Pforte, wie wenn diese für jeden erkennbar und erreichbar wäre. Das „Suchen“ erinnert unwillkürlich an die Fassung bei Lukas, obwohl es wieder mit dem Sichhineindrängen oder Hindurchbringen sich nicht ganz deckt.

[2] Noch viel näher liegt es, an die jüdische Bildersprache zu denken, wenn A. Harnack Recht hat mit seiner Vermutung, daß der Didache eine jüdische, auch im Barnabasbrief benutzte Schrift „von den beiden Wegen“ zugrunde liege (Die Apostellehre, Leipzig 1886). Diese Ansicht ist neuerdings von dem Stockholmer Rabbiner G. Klein wieder aufgenommen und näher ausgeführt worden (Der älteste christliche Katechismus [Didache] und die jüdische Propagandaliteratur. Berlin 1909).

gar nicht genannt, nur die Traube, diese aber ist mit den Dornen in Verbindung gebracht, nicht mit dem Ölbaum, während die andere Syzygie, Feige und Distel, bei Epiktet ganz fehlt. Näher berührt sich der Wortlaut des letzteren mit dem Jakobuswort, insofern beiden wenigstens die (naturwidrige) Vorstellung einer Vertauschung der Früchte gemeinsam ist, wiewohl bei Epiktet es nur im allgemeinen heißt, daß die Rebe sich nicht wie ein Ölbaum geben könne, und bei Jakobus Rebe und Feige und wiederum Feige und Ölbaum verbunden sind, während Epiktet, auch in dieser Kleinigkeit die strengere Gedankenzucht des Hellenen verratend, nur Rebe und Ölbaum in ein reziprokes Verhältnis setzt.

Aber, wenn schon der Wortlaut sich keineswegs deckt, so ist die Verschiedenheit des Sinnes eine so große, daß man wirklich nicht begreift, wie man im Ernste einen hellenischen Einfluß auf diese biblischen Bildersprüche annehmen mag. Epiktet spricht an der genannten Stelle von seinem Erbfeind Epikur und dessen Inkonsequenz, kraft welcher er, der den reinsten Egoismus predige, doch so viel Mühe sich gebe mit Bücherschreiben, offenbar gedrungen von einem unwillkürlichen, unausrottbaren Trieb des Menschen, seinen Mitmenschen zu nützen. „Etwas so Starkes und Unbesiegliches ist die Natur des Menschen“, daß er ein wesentliches Stück seiner Ausstattung nicht ganz verleugnen kann, wenn er es gleich in seiner Verblendung will. Und nun folgt der Vergleich mit dem Weinstock, der unmöglich seine Natur verleugnen und etwa die des Ölbaums annehmen kann. Ebensowenig kann der Mensch die menschlichen Regungen und Triebe ganz und gar verlieren. Dies ist der Zusammenhang. Der Weinstock ist also in dieser Vergleichung verwendet lediglich als ein Stück der Natur, genauer als ein Naturorganismus, der mit Notwendigkeit seinem inneren Gesetz folgt; er kommt hier gar nicht in Betracht nach seiner Güte oder seinem Nutzen für die Menschen, und Epiktet hätte gerade so gut sagen können „Wie kann der Dornstrauch anders denn als Dornstrauch sich gerieren, d. h. Dornen hervorbringen?“. In dem Spruch der Bergpredigt aber liegt das ganze Schwergewicht auf dem Qualitätsunterschied zwischen Trauben

und Dornen, Feigen und Disteln, und aus der Qualität der Früchte (der Werke) wird auf die Qualität des Baumes (des Menschen) geschlossen[1]. Der Sinn ist also im Grunde eher ein entgegengesetzter als ein verwandter: Jesus sagt, ein schlechter Mensch, wenn er gleich gute Grundsätze im Munde führt, wird sich schließlich doch in seinem Tun und Handeln verraten; Epiktet sagt, ein Mensch wie Epikur, der die schlimmsten Grundsätze predigt, kann dennoch nicht ganz und gar den Menschen und das Gute, was von Natur im Menschen liegt (man beachte auch hier den prinzipiellen Gegensatz beider Weltanschauungen!) verleugnen.

Ich habe die Vergleichung absichtlich so ausführlich angestellt, um an einem, wie mir scheint, eklatanten Beispiel zu zeigen, wie oberflächlich zuweilen mit der Ausbeutung und Ausdeutung solcher „Parallelen“ verfahren wird. Etwas größer ist die Ähnlichkeit des Sinnes allerdings bei der Stelle des Jakobusbriefes. Hier ist in einer zwar mit heidnischen Federn geschmückten aber doch im ganzen echt jüdisch empfundenen und stilisierten Auslassung[2] die Rede von der Macht der Zunge

---

[1] Auf den bedenklich dualistischen Charakter des Syllogismus will ich nur nebenher aufmerksam gemacht haben.

[2] Auch J. Geffcken, der mit glücklichem Scharfsinn die Komposition des Stückes untersucht hat (Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909, S. 45 ff.) kommt darauf hinaus, daß der Verfasser des Briefs ein Stück einer jüdisch-hellenistischen Diatribe seiner Ausführung unorganisch genug einverleibt habe. Das Bild von den Rossen und Schiffen stammt zweifellos aus der profanen Literatur. Der Hauptgedanke dagegen von der Wichtigkeit der Zunge und ihrer Beherrschung ist echt jüdisch, wie ein Blick in die alttestamentliche Spruchliteratur zeigt. Ebenso muß der Vergleich von der Feige und Rebe am Schluß des Abschnitts nicht notwendig fremdes Material sein, da die Reden Jesu diese Gewächse ebenfalls gerne zur Illustration verwerten. Sehr nahe berührt sich allerdings mit der Jakobusstelle Plutarch de tranqu. an. 472 f., wo ebenso, wenn auch in anderer Kombination, der Ölbaum als drittes Gewächs zum Zweck der Variation verwendet wird. Sicherlich nichts zu tun hat aber mit beiden Stellen das Wort des Epiktet. Denn bei ihm hat es nicht bloß einen ganz anderen Sinn — das würde ja an sich, wie Geffcken richtig betont, nicht gegen eine Entlehnung sprechen — sondern gar keinen sprichwörtlichen oder stereotypen Charakter, wie er denn die Rebe und die Feige mit Vorliebe, in ganz verschiedenem Zusammenhang und zur Veranschaulichung der mannigfaltigsten Gedanken verwendet (I 4, 32; I 15, 3; III 24, 86; IV 1, 121). Überhaupt scheint es

als des Organs, durch welches sich die Gesinnung des Menschen, die gute oder die böse äußert. „Durch sie loben wir Gott den Vater und durch sie fluchen wir den Menschen, die nach dem Bilde Gottes gemacht sind. Es soll nicht, liebe Brüder, also sein. Quillet auch ein Brunnen aus einem Loch süß und bitter? Kann auch ein Feigenbaum Ölbeeren oder ein Weinstock Feigen tragen?“ Der Verfasser exemplifiziert also in ähnlicher Weise wie Epiktet aus der Natur und begründet aus der Konstanz und Eindeutigkeit der Naturkräfte und Naturdinge seine Forderung, daß der Mensch die widerspruchsvolle Verbindung von Gut und Bös in seinen Reden und Taten ablegen und ein eindeutiges, natürlich ein gutes und heiliges Wesen offenbaren soll. Zur Veranschaulichung dieses Gedankens ist das Bild von der Quelle ganz geeignet, nicht aber das andere, denn es sollte, wenn es konform dem ersten wäre, etwa lauten: „Kann auch ein Feigenbaum Feigen und Giftbeeren tragen oder die Rebe Trauben und Nieswurz?“ Nun darf man ja Bildervergleiche nicht pressen, aber die Gedankenlosigkeit ist in diesem Falle doch etwas stark, so daß man auf die Vermutung kommen könnte, der Verfasser habe sich, während er das erste Bild niederschrieb, an ein vielleicht aus dem Munde eines kynisch-stoischen Wanderpredigers gehörtes Wort erinnert und dieses zur Füllung seines eigenen Gedankenvorrats verwendet, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß es eigentlich einen etwas anderen Sinn habe.

Kehren wir nach dieser kleinen Abschweifung zu unserem Gegenstand zurück, so will Clemen auch bei dem Spruch „die Gesunden[1] bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ (Mark. 2, 17 und Parall.) die nach Adolf Sonny (*Ad Dionem Chrysost. analecta*, *Kioviae* 1896, 180) auch von Adolf Jülicher

mir nötig, hier schon auf das entschiedenste darauf aufmerksam zu machen, daß zwischen den wirklichen Diatriben z. B. Plutarchs und denen Epiktets ein himmelweiter Unterschied besteht. Die moralischen Traktate Plutarchs sind Diatriben, wenn sie gleich nicht so heißen; die „Diatriben“ Epiktets aber stehen, in ihrer großen Mehrzahl wenigstens, hoch über dem, was man eine moralphilosophische διατριβή zu nennen pflegt, so hoch wie die Reden Jesu oder Pauli über den Kommentaren eines Clemens oder Origenes.

[1] Matth. (9, 12) und Markus haben das Wort ἰσχύοντες, Lukas bezeichnenderweise das gewöhnlichere ὑγιαίνοντες.

(Gleichnisreden Jesu, Freiburg 1899, II 177) angenommene Möglichkeit nicht von der Hand weisen, daß er im letzten Grunde der kynisch-stoischen Auffassung von der Heilaufgabe der Philosophie entsprossen sei. Epiktet besonders hat diesen Gedanken ausgesprochen in dem berühmten Worte III 23, 30: *Ἰατρεῖόν ἐστιν τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελθεῖν ἀλλ' ἀλγήσαντας* (vgl. a. III 21, 20 ff.)[1]. Hier ist nun allerdings eine unleugbare Analogie vorhanden, insofern diese Philosophie wie die Verkündigung des Evangeliums von der Voraussetzung ausgeht, daß die meisten Menschen auf einem Irrweg oder in einem Zustand der inneren Verwahrlosung, der geistigen Abnormität sich befinden, und daß dieses Gefühl der inneren Unseligkeit vor allem vorhanden sein, beziehungsweise geweckt werden muß, wenn etwas ausgerichtet werden soll. Aber es dürfen auch die Unterschiede nicht übersehen werden. Im Evangelium will Jesus mit obigem Worte seinen den Pharisäern ärgerlichen Verkehr mit den „Zöllnern und Sündern" rechtfertigen, mit Leuten also, die unter ihrem Volke als sittlich anrüchig galten und wohl auch selbst ihres Makels sich bewußt waren. Der stoische Arzt aber ruft nicht etwa die Kranken zu sich, sondern wartet, bis sie, von einem dunklen Gefühl des Mangels getrieben, zu ihm kommen, um dann durch seinen das Gewissen packenden und die Gedanken klärenden Vortrag in ihnen das Bewußtsein des großen Widerspruchs, die Erkenntnis ihrer Mangelhaftigkeit zu wecken. So hat nach Epiktets Zeugnis sein eigener Lehrer Musonius Rufus es verstanden, die Hörer in ihrem Gewissen zu treffen, so daß jeder glaubte, er sei bei ihm verraten worden: *οὕτως ἥπτετο τῶν γινομένων, οὕτω πρὸ ὀφθαλμῶν ἐτίθει τὰ ἑκάστου κακά* (III 23, 29). Die Folge dieser Aufdeckung der inneren Schäden ist ein brennender Schmerz, der nun aber — und das ist ein zweiter wichtiger Unterschied — nicht etwa auf einmal durch die verkündigte Sündenvergebung und ihre gläubige Erfassung gestillt wird, sondern sich oft wiederholen muß, bis in geduldiger Arbeit an sich selbst die innere Er-

[1] Diese Parallele hat natürlich auch Edmund Spieß in seinem „Logos Spermatikos", Leipzig 1871, einer äußerst fleißigen, aber auch sehr unkritischen Sammlung von Parallelstellen zum Neuen Testament.

neuerung Wurzel gefaßt hat und die Stufe des Fortschreitenden (*προκόπτων*) erreicht ist. Wem Jesus ein Arzt werden soll, der muß in tiefer Trauer und Zerknirschung zu ihm kommen und geht getröstet im seligen Bewußtsein der Vergebung von dannen. In Epiktets Schule kommt man vergnügt und leichten Herzens, geht aber mit verwundeter Seele heraus (*οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελθεῖν ἀλλ' ἀλγήσαντας*).

Bei dieser trotz aller Verwandtschaft doch so großen Verschiedenheit in der Auffassung der Heilungsmethode und des Heilungsprozesses ist es schon von vornherein unwahrscheinlich, daß das evangelische Bild vom Arzte aus der Philosophie entlehnt sein sollte. Das Alte Testament (Exod. 15, 26), besonders die Propheten boten dafür hinlängliche Anknüpfungspunkte, ich erinnere nur an die berühmte Stelle aus Jesajas 1, 5 ff., wo der trostlose — äußere, aber auch innere — Zustand des Volkes Gottes geschildert wird mit den Worten „Das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz ist matt" usw. Für Jesus selbst lag aber das Bild ohnedies nahe genug, da die Heilung der leiblich Kranken ein Hauptbeweis seiner göttlichen Sendung war und daher auch sein Werk an den Seelen sich ihm von selbst als eine ärztliche Tätigkeit darstellte, und seine Einladung an die „Kranken" liegt auf derselben Linie mit seiner Seligpreisung der geistig Armen, der Leidtragenden und seinem Lockruf an die Mühseligen und Beladenen (Matth. 11, 28).

Für das von Jesus selbst als Sprichtwort bezeichnete „Arzt, hilf dir selber" (Luk. 4, 23) weiß auch Clemen keine Parallele aus der griechischen und römischen Literatur anzuführen, dagegen aus der jüdischen Tanchumah, hält es aber für möglich, daß das Gleichnis auch da übernommen sei. Eine sprichwörtliche Redensart kann ja nun freilich am allerleichtesten von einem Volk auf das andere übergehen; solange aber dieses Sprichwort nicht wirklich nachgewiesen ist in der außerjüdischen Literatur, haben wir gar keinen Grund die Entlehnungsfrage aufzuwerfen, denn es wird niemand behaupten wollen, es passe seinem Sinn oder seiner Form nach nicht in die Sprache der Juden. Im Gegenteil, die unwillkürlich an die *παραβολή* erinnernden Spottrufe in der Leidens-

geschichte „hilf dir selbst“ usw. klingen echt jüdisch und man könnte sogar die Vermutung wagen, daß jene Parabel Luk. 4, 23, die im Zusammenhang der dortigen Rede keinen rechten Sinn gibt, eine ungeschickte, prophetisch sein sollende Vorwegnahme der Schmähung des Gekreuzigten sei [1].

Es ist wenig, sehr wenig, was Clemen von einem Einfluß der griechisch-römischen Philosophie auf die Synoptiker noch stehen läßt, und doch auch dieses Wenige dünkt mich noch zu viel. Auch was im Zusammenhang mit Stellen der Evangelien über Aussprüche anderer neutestamentlicher Schriften in obiger Richtung eingeräumt wird, dürfte einer genaueren Untersuchung kaum standhalten. So kann ich keineswegs beistimmen, wenn Clemen nach W. B. Smith (Der vorchristliche Jesus, Gießen 1906) die metaphorische Verwendung der Begriffe *σπορά* und *σπέρμα* (in I Petri 1, 23; Jak. 1, 21; I Joh. 3, 9) aus dem stoischen Begriff des *λόγος σπερματικός* herleitet. Man bedenkt dabei nicht, daß die Stoiker unter dem Logos Spermatikos gar nicht speziell die im Menschen oder im Weisen zur Entfaltung kommende Gottesgabe der Vernunft verstanden haben, sondern eine kosmische Potenz, die nicht bloß im Menschen, sondern in allem Organischen wirkt [2], die Triebkraft der ganzen Weltentwicklung, das was die Welt im Innersten zusammenhält und woraus sie sich periodenweise immer von neuem wieder bildet [3]. Wie soll man nun an diesen umfassenden, durchaus philosophischen, und zwar monistisch-philosophischen Begriff sich erinnert fühlen, wenn im I Petrusbrief die Christen genannt werden *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ*! Damit ist doch gar nichts anderes ausgesprochen, als der auch sonst im Neuen Testament beliebte Gedanke, daß der Christ durch seinen Glauben Mitglied einer höheren Gemeinschaft wird, als es die auf leiblicher Abstammung beruhende

---

[1] Auch J. Wellhausen (Das Evangelium Lucae, Berlin 1904, 10) findet die Stelle seltsam.

[2] Die *φύσις* definieren sie als *ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους*. Diog. L. VII 148.

[3] Das *πῦρ αἰθερῶδες*, das beim Weltbrand allein übrig bleibt, ist das *σπέρμα* der ganzen Weltentfaltung. Diels, Doxogr. gr., Berlin 1879, 468.

Geschlechtsgemeinschaft ist, Genosse einer höheren geistigen Welt, die ein ewiges Leben verbürgt. In gewissem Sinn erlebt ja auch der stoische Weise in dem Augenblick, wo seine Weisheit perfekt wird, eine Wiedergeburt: nur haben die Stoiker diesen mystischen Ausdruck nicht gebraucht, und ihre „Wiedergeburt“ vollzieht sich nicht durch den Logos Spermatikos, sondern durch den *λόγος* im engeren Sinn, durch die vollkommene Ausbildung und Inthronisierung der Vernunft.

Das Bild vom Samen und von der Zeugung ist aber ja gerade dem jüdischen Denken so naheliegend, daß man wahrlich dafür nicht nach anderweitigen Parallelen suchen muß. Der Spruch in I Joh. 3, 9 (*πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*) erklärt sich überdies ohne weiteres aus dem großen Gespräch Jesu über die Wiedergeburt oder die Geburt von oben im 3. Kapitel des Joh.-Evangeliums (Vers 3 ff.), wenngleich das Wort *σπέρμα* daselbst nicht vorkommt. Mit der Stoa hat jedenfalls auch diese Stelle nicht das Mindeste gemein. Auch Epiktet spricht ja bekanntlich oft von der göttlichen Abstammung des Menschen; aber er ist weit entfernt von der schroffen dualistischen Scheidung in Gotteskinder und Teufelskinder, welche ein bezeichnender Zug der Johanneischen Literatur ist. Bei Jakobus 1, 21 endlich ist vom Samen gar nicht die Rede, sondern nur von dem *ἔμφυτος λόγος*, den man annehmen soll, und der die Seelen erretten kann. Dieser Logos ist nicht die stoische Vernunft, geschweige denn der Logos Spermatikos, sondern einfach das Wort Christi oder das neue Gesetz, das er verkündigt hat. Der Ausdruck *ἔμφυτος*, der übrigens auch schon in der Sap. Sal. 12, 10 vorkommt, erinnert hier allerdings an den stoischen Sprachgebrauch der *ἔμφυτοι ἔννοιαι* und *προλήψεις*, er ist aber in einem ganz ungriechischen und in einem entgegengesetzten Sinn als bei den Stoikern gebraucht. Während er hier gerade die natürliche, allgemein menschliche geistige Ausstattung bedeutet, versteht Jakobus, beziehungsweise der Verfasser des Briefes eine bestimmte, historisch in Jesus aufgetretene Lehre, die übernatürliche, geoffenbarte Wahrheit des Evangeliums![1]

[1] Ebenso Barnabas-Brief 9, 9 *ἔμφυτος δωρεὰ διδαχῆς*; ähnlich 1, 2.

Was Clemen sodann im Anschluß an das Wort Jesu von den *εὐνοῦχοι* (Matth. 19, 12) über stoische Einflüsse auf die Anschauung des I Korintherbriefs über die Ehe sagt, besprechen wir zweckmäßiger im Zusammenhang mit der Frage des Verhältnisses des Apostels Paulus zum Hellenismus überhaupt, zu der wir nun übergehen.

Dritter Abschnitt

Paulus

Selbstverständlich kann es sich im Rahmen der Aufgabe, die ich mir gesteckt habe, nicht darum handeln, dieses wichtige Thema, über welches schon so viel geschrieben worden ist, und worüber die Ansichten so sehr auseinandergehen, in seinem ganzen Umfang und erschöpfend zu behandeln. Was uns hier interessiert, ist nur das Verhältnis des Apostels zur Stoa oder genauer zur kynisch-stoischen Popularphilosophie. Freilich ist durch diese nähere Begrenzung des Vergleichungsmaterials vielleicht nicht viel gewonnen; denn man kann wohl sagen, die größte geistige Macht, über welche das Griechentum in der Zeit des entstehenden Christentums verfügte, war eben die Macht der stoischen Gedanken, und was sonst noch Kraft und Geltung hatte in der griechisch-römischen Geisteswelt, war entweder, wie der Epikureismus und Skeptizismus, gar nicht dazu angetan, einen Mann wie Paulus anzuziehen, oder hatte, wie die wiederauflebende alte Akademie und die peripatetische Philosophie, so viel vom Stoizismus angenommen, daß schließlich doch in ihm sich alles ernstliche Wahrheitsuchen der Heiden für ihn verkörperte. So hat G. Heinrici in seiner Besprechung der schönen Abhandlung von E. Curtius über „Paulus in Athen“ (Sitzungsberichte der Berl. Akademie d. Wiss., 1893) mit Recht getadelt, daß darin immer nur im allgemeinen von den Beziehungen Pauli zum hellenischen Wesen und Geistesleben die Rede sei, während sich doch dieselben viel bestimmter präzisieren lassen als Beeinflussung durch die kynisch-stoische Philosophie (Theol. Lit.-Zeitung 1894). Immerhin bedeutet es eine Vereinfachung des Problems,

wenn wir etwaige Einflüsse des Platonismus oder Heraklitismus und besonders auch die neuerdings viel erörterten Berührungen mit der hermetischen und orphischen Literatur, mit dem Mysterienwesen und überhaupt der praktischen Religionsübung in der griechisch-römischen Welt hier gänzlich aus dem Spiele lassen. Und auch innerhalb dieses enger umgrenzten Gebietes gedenke ich keineswegs alle in Betracht kommende Fragen, namentlich nicht die sprachlichen und stilistischen, eingehend zu behandeln, sondern nur das Wichtigste und für die Vergleichung mit Epiktet Interessanteste hervorzuheben.

So sehr die Gelehrten zurzeit darüber einig sind, daß ein geistiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen den (synoptischen) Evangelien und der griechischen Philosophie so gut wie nicht besteht, so stimmen sie fast ebenso darin überein, daß die paulinischen Briefe, welche, wenn auch nicht dem äußeren Umfang, so doch ihrer geistigen Bedeutung nach wohl allen übrigen neutestamentlichen Schriften zusammengenommen ebenbürtig sind, ganz unleugbare Spuren hellenistischen Einflusses an sich tragen. Über das Maß dieses Einflusses und seine Bedeutung für die paulinische Gedankenwelt und Missionsmethode sind natürlich die Anschauungen der einzelnen Forscher sehr verschieden: sie durchlaufen die ganze Stufenleiter von der äußersten Skepsis eines Norden oder Nösgen bis zu der überschwenglichen Apotheose des Hellenistischen an Paulus, auf welche Curtius in dem erwähnten Aufsatz hinausgekommen ist. Die angeführten Beispiele zeigen zugleich, daß nicht etwa die Philologen mehr auf dieser, die Theologen mehr auf jener Seite stehen, sondern daß die erwähnten Gegensätze im einen wie im anderen Lager vertreten sind. Ziemliche Übereinstimmung herrscht aber trotz dieser Gegensätze über folgende zwei Punkte: erstens, daß die Übernahme hellenischen Gutes seitens des Apostels nicht auf literarischem Wege erfolgt ist[1]; zweitens, daß das Über-

[1] Reitzenstein in seinem neuesten Buche „Die hellenistischen Mysterienreligionen", Leipzig und Berlin 1910, macht hier allerdings eine Ausnahme: „Die hellenistische religiöse Literatur muß er gelesen haben, ihre Sprache redet er, in ihre Gedanken hat er sich hineinversetzt" (S. 59). Ich fühle mich nicht zuständig, das Recht oder Unrecht dieser Behauptung darzutun,

nommene in der Hauptsache nicht den Kern seiner religiös ethischen Überzeugung berührt, sondern nur die Form oder solche Anschauungen betrifft, die zur Peripherie des Paulinismus gehören [1].

Obwohl für unseren Zweck die Fragen der Kritik, was echt paulinisch und was unpaulinisch sei, eigentlich nicht in Betracht kommen, da wir es mit dem Neuen Testament in seiner Gesamtheit zu tun haben, so sollen doch, um ein möglichst einheitliches Bild von dem Hellenismus des Paulus zu erhalten, zunächst nur diejenigen Dokumente berücksichtigt werden, deren Echtheit gegenwärtig ziemlich allgemein anerkannt ist, nämlich die vier großen Briefe und außerdem der Brief an die Philipper, der I an die Thessalonicher, der an Philemon und, mit Vorbehalt, der an die Kolosser [2]. Die übrigen „paulinischen" Briefe sowie die Apostelgeschichte, insbesondere die sogenannte Rede Pauli in Athen, die für seinen Hellenismus die dankbarsten Anhaltspunkte gäbe, aber höchst wahrscheinlich ein späteres Produkt ist, werden also vorerst unberücksichtigt bleiben und erst später auf ihren hellenistischen Gehalt geprüft werden. Auch bei den paulinischen Briefen können wir uns, wie bei den Synoptikern, im allgemeinen an die Darstellung Clemens anschließen, der nicht bloß die einschlägigen Stellen mit annähernder Vollständigkeit erörtert, sondern auch durch seine gesunden methodischen Grundsätze und sein maßvoll vermittelndes Urteil sich zum Führer gut eignet. Dagegen will ich versuchen, statt der etwas trockenen Anein-

---

begnüge mich vielmehr zu konstatieren, daß jedenfalls Epiktet selbst dieser Literatur ganz fern steht, und die ohnedies sehr fragliche Beeinflussung des Paulus durch die Stoa nur noch unwahrscheinlicher wird, wenn Reitzenstein Recht hat.

[1] Selbst Heinrici, der doch in der Erklärung paulinischer Worte und Gedanken aus der Stoa ziemlich weit geht, spricht sich dahin aus, daß die eigentlichen Kraftquellen der Glaubensgedanken des Apostels nicht im Hellenismus, auch nicht im Alten Testament oder dem späteren Judentum liegen, sondern im Evangelium Jesu (Theol. L.-Z. 1894, 210). Vgl. a. S. 87.

[2] Wilhelm Brückner stützt seine Untersuchung über die Entstehung der paulinischen Christologie (Straßburg 1903) genau auf dieselben Quellen. Ich freue mich auch in diesem äußerlichen Punkt mit ihm zusammenzutreffen, wie ich auch seine Auffassung des Paulus in den wesentlichsten Zügen als richtig anerkenne.

anderreihung eine mehr systematische Einteilung des Stoffes zu geben, indem ich zuerst den Wortschatz, dann den Stil, des weiteren einige besonders wichtige und bedeutungsvolle Wörter und Begriffe, endlich die Gedanken und Anschauungen des Apostels bespreche, alles natürlich nur soweit es für die Frage seines Hellenismus, beziehungsweise seines Verhältnisses zur Stoa in Betracht kommt.

A. Der Wortschatz des Apostels Paulus

Über dieses Thema hat vor etlichen Jahren Theod. Nägeli eine ausgezeichnete Monographie veröffentlicht, mit deren Aufstellungen ich mich im ganzen durchaus einverstanden erklären kann. Sie ist zwar in gewissem Sinn nur ein *truncus*, insofern sie nur den ersten Teil eines vom Verfasser in Angriff genommenen Lexikons zu den paulinischen Briefen bildet und ihre Belege nur den ersten fünf Buchstaben des Alphabets entnimmt. Aber dieser Bruchteil des Sprachschatzes ist in so mustergültiger Weise bearbeitet, daß die daraus gewonnenen Ergebnisse auch für das Ganze in Anspruch genommen werden können. Es ist deshalb gewiß zweckmäßig, wenn ich meinen eigenen, in sachlicher und sprachlicher Hinsicht natürlich viel enger begrenzten Beiträgen, eine kurze Übersicht über den Ertrag der Untersuchung Nägelis vorausschicke. In dem Streit zwischen Norden und Heinrici nimmt er eine vermittelnde Stellung ein, indem er den Satz aufstellt: die Schreibweise des Paulus ist weder unhellenisch noch im eigentlichen Sinne literarisch geschult, sondern gehört (neben sehr begreiflichen Anklängen an die Septuaginta) in den Bereich einer zwar unliterarischen, aber doch nicht eigentlich vulgären, sondern im Ausdruck gewandten Umgangssprache, die sich auch in den abstrakten Lebensgebieten zu bewegen weiß (13). Den Beweis hierfür, zunächst für den Wortschatz des Apostels, führt er in der Weise, daß er zuerst den klassischen Wortschatz des Paulus untersucht, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß er von der klassizistisch-reaktionären Strömung, die einen Teil der Schriftsteller jener Zeit beherrscht, völlig unberührt ist (28). Die Prüfung seines nachklassischen Wortvorrats aber, die nun folgt, zeigt evident, daß Paulus seinem

Sprachgebrauch nach als echter Hellenist sich darstellt, und zwar in dem doppelten Sinne, daß sein Wortschatz einerseits in denselben sprachgeschichtlichen Zusammenhang gehört wie der des Polybios, Diodor, Epiktet und vieler hellenistischer Inschriften, andererseits aber in der landläufigen Umgangssprache wurzelt, d. h. also sowohl an der höheren wie an der niederen *Κοινή*[1] seinen Anteil hat (28. 40. 41). Besonders wichtig und m. E. sehr richtig ist in diesem Zusammenhang der von Nägeli aufgestellte Grundsatz, daß Wörter, die in der Profangräzität erst in nachpaulinischer Zeit (etwa bei Plutarch) zu belegen sind, darum nicht als Zeugen für ein selbständiges Juden- oder Bibelgriechisch anzusehen sind, sondern zweifellos schon im 1. Jahrhundert in der Umgangssprache vorhanden waren (42). Was speziell die popularphilosophische Terminologie betrifft, wie wir sie besonders durch die Diatriben des Epiktet kennen, so betont Nägeli mit Recht, daß Epiktet wie in der Lehre, so auch im sprachlichen Ausdruck fern von Schulweisheit war: „er spricht die Sprache der zwanglosen Unterhaltung, der höheren *Κοινή*; und wenn wir besonders in ethischen Ausdrücken manche überraschende Parallele zu Paulus bei Epiktet finden, so darf uns dies gerade als Bestätigung dafür dienen, daß Paulus nicht von der Schule abhängt, sondern aus dem allgemeinen Sprachgut schöpft“ (21).

Gegenüber der vielfach etwas zu allgemein und unbestimmt ausgesprochenen Behauptung, daß die Briefe des Paulus große Verwandtschaft zeigen mit dem Stil der kynisch-stoischen Diatribe, wobei dann besonders an Epiktet gedacht wird, habe ich bereits darauf hingewiesen (S. 93 Anm.), daß Epiktet durchaus nicht der klassische Vertreter des Diatribenstils ist. Diatriben im eigentlichen Sinn des Wortes sind die, wenngleich populär gehaltenen so doch vorwiegend lehrhaft entwickelnden moralisierenden Abhandlungen, wie sie uns auf kynisch-stoischer Seite von Teles, Antipatros und Musonius erhalten sind[2]. Auch unter Epiktets Diatriben sind ähnliche

[1] Daß die Grenze zwischen beiden eine fließende ist, versteht sich von selbst und wird auch von Nägeli ausdrücklich ausgesprochen (41).

[2] Auf die sehr wesentlichen Unterschiede in der Lehr- und Dar-

Stücke, wie z. B. die große Diatribe über die Freiheit oder *περὶ Κυνισμοῦ* (IV 1; III 22) und manche andere. Aber die meisten sind keine lehrhaften Abhandlungen, sondern aus dem Augenblick geborene, meist an eine äußere Veranlassung oder Beobachtung anknüpfende, im Gesprächston gehaltene Vorträge und Ergüsse, und diese ganz originell epiktetische Art bringt es mit sich, daß er vielfach sich mit der Vulgärsprache berührt. Dies hebt auch L. Radermacher in seinem Aufsatz über Besonderheiten der Koine-Syntax (Wiener Studien XXXI (1909) 1 ff.) hervor und wendet es in der Weise auf das Neue Testament an, daß in gewissem Sinne, d. h. was den behaglicheren Ton der Unterhaltnng betrifft, die Verfasser der Evangelien dem Epiktet näher stehen als Paulus, der in deutlichem Gegensatz zu ihnen seine Rede auf den Ton der Diatribe gestimmt habe. Daß Epiktet in der Tat ebenso wie Paulus (vielleicht noch mehr als dieser) neben der höheren auch die niedere Koine kultiviert hat, verkennt auch Nägeli nicht, denn Epiktet erscheint bei ihm als Zeuge sowohl für die der höheren als für die der niederen Koine angehörigen Wörter des Apostels (29 ff. 38 ff.). Auch P. Melcher (aaO. 3) weist darauf hin, daß Epiktet schon wegen seiner niederen Herkunft in der Hauptsache die Vulgärsprache gesprochen haben werde, die freilich von dem feiner gebildeten Arrian da und dort unabsichtlich poliert worden sei.

---

stellungsart der Stoiker hat v. Arnim in seiner trefflichen Einleitung zu seiner Ausgabe der *Ἠθικὴ Στοιχείωσις* des Hierokles nachdrücklich aufmerksam gemacht. Von den Popularphilosophen in der Art des Dion von Prusa unterscheidet er die Stoiker, welche ihren Schülern das System in streng wissenschaftlicher Form übermittelten. Diese selbst aber zeigen wieder verschiedene Abstufungen je nach der Stärke des rein wissenschaftlichen Interesses. Ein überaus wertvolles Dokument der rein wissenschaftlichen Art ist eben das Buch des Hierokles, das ebensosehr von den kahlen doxographischen Abrissen der stoischen Lehre absticht wie von den ausschließlich der praktischen Ethik dienenden Vorträgen des Musonius und Epiktet. Zwischen diesen beiden selbst scheint mir aber nach dem Obigen wiederum eine merkliche Abstufung vorzuliegen, insofern Musonius mehr den eigentlichen Diatribenstil präsentiert, Epiktet aber diesen mit stärkerem Hervortreten seiner individuellen Originalität und eben deshalb mit einer gewissen Annäherung an die Popularphilosophen handhabt.

Neben der hellenistischen Umgangssprache aber kommt nun als zweites Element, aus dem sich der paulinische Wortschatz rekrutiert, das Septuagintagriechisch in Betracht (59. 74). Dieses selbst wird freilich in neuerer Zeit (so besonders von Deißmann und Kennedy) immer mehr der früher üblichen Isolierung entrückt und in den Rahmen der unliterarischen *Κοινή* einbezogen. Immerhin nimmt die Septuaginta eine gewisse Sonderstellung ein, da sie ein Übersetzungsgriechisch ist, und durch die Wiedergabe des semitischen Originals sich viele ungriechische Konstruktionen und Redensarten in ihr eingebürgert haben, die auch bei Paulus zum Vorschein kommen, aber ebendeshalb nicht als Hebraismen, sondern besser als Septuagintismen zu bezeichnen wäre (60. 74). Neben der Septuaginta spielen endlich noch die griechischen Apokryphen des Alten Testaments herein, mit deren der höheren literarischen *Κοινή* angehörigem Wortschatz Paulus sich ebenfalls berührt, ohne daß deshalb eine bedeutendere lexikalische Abhängigkeit von jenen angenommen werden müßte. So bestätigt sich also auch hier, wie bei der Vergleichung mit der Profangräzität, die Wahrnehmung, daß Paulus als echter Hellenist sowohl die niedere als die höhere *Κοινή* sich angeeignet hat: „bei aller pietätvollen Anlehnung an die Klangfarbe der Septuaginta nimmt er aus der Umgangssprache der ihn umgebenden Hellenisten, auch der Gebildeten, harmlos in seinen Sprachschatz auf, was ihm zum klaren Aussprechen seiner weltbewegenden Gedanken dienen kann“ (74).

Auf der Grundlage dieser Ergebnisse Nägelis versuche ich nun den Wortschatz des Paulus mit dem des Epiktet zu vergleichen, um feststellen zu können, ob er wirklich, wie vielfach angenommen wird, besonders viel von der moralphilosophischen Terminologie übernommen hat, so daß man berechtigt wäre, von einer Abhängigkeit des Apostels von der Stoa zu reden. Ich habe diejenigen Wörter des Neuen Testaments, die irgendwie vom Standpunkt der Vergleichung mit der Stoa aus wichtig oder bezeichnend sind und sich bei Epiktet nicht finden, ebenso umgekehrt die für Epiktet charakteristischen, die im Neuen Testament nicht vertreten sind, zusammengestellt, endlich auch diejenigen, welche beiden Teilen

gemeinsam sind, wobei die Auswahl wiederum von obigen Gesichtspunkten geleitet war. Diese Listen werden aber erst im zweiten Buch gegeben werden, da ich sie weniger zur Entscheidung der Abhängigkeitsfrage als rein zur Vergleichung benützen will. Aus der letztgenannten Liste will ich aber hier, wo es sich, wie bei Paulus, noch stark um die Abhängigkeitsfrage handelt, einen Ausschnitt jetzt schon geben, der diejenigen irgendwie bedeutsamen Wörter enthält, welche Paulus und er allein (mit wenigen Ausnahmen) mit Epiktet gemeinsam hat. Ich führe zunächst die in den anerkannten Briefen sich findenden Wörter an, hernach diejenigen, welche nur im Epheserbrief (sofern es sich nicht um Parallelstellen zum Kolosserbrief handelt), II Thessalonicher und den Pastoralbriefen vorkommen, und glaube, hierin im Gegensatz zu Nägeli (76), daß diese Trennung immerhin manches Lehrreiche bietet. Es sind folgende:

αἴσθησις 'Urteilsvermögen' (Nägeli), vielleicht genauer 'sittlicher Takt' (Phil. 1, 9). Die Verbindung *ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει* ist so unstoisch als möglich. Bei den Stoikern bedeutet *αἴσθησις* die 'sinnliche Wahrnehmung', weiterhin auch die 'geistige Wahrnehmung' (B² Register); in letzterem Sinne nähert es sich bei Epiktet wohl zuweilen der Bedeutung 'Erkenntnis', muß aber dann einen Genetiv des Objekts bei sich haben (z. B. I 26, 15 *αἴσθησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ πῶς ἔχει*), da es seine eigentliche formale Bedeutung eines Erkenntnismittels oder eines Wahrnehmungsvorgangs nie ganz verleugnen kann. Dagegen ist der absolute, inhaltlich bestimmte Gebrauch des Wortes, neben anderen Bedeutungen wie 'sinnliches Gefühl', in der Septuaginta und den Apokryphen mehrfach nachzuweisen und in den Prov. sogar die Regel.

αἰσχρολογία Kol. 3, 8 gehört nach Nägeli, wie auch *αἴσθησις*, zu den gewählteren, der Literatursprache anscheinend näher stehenden Ausdrücken. Spezifisch stoisch ist das Wort keineswegs, wogegen allerdings die Sache den Stoikern, die besonders energisch auf die Heiligung des ganzen Lebens und Gebarens, auch im Reden, drangen, sehr am Herzen lag, wie man aus Epiktet sieht. Im griechischen Alten Testament

kommt es nicht vor, dagegen in der Apostellehre (Did. 5, 1), was vielleicht ein Fingerzeig dafür ist, daß der betreffende Spruch des Kolosserbriefes nachpaulinisch ist.

ἀκαθαρσία metaphorisch von ethischer Unreinheit, öfter bei Paulus (darunter zweimal im Epheserbrief), von Nägeli zu den Fällen von gewählterer Diktion gerechnet und als ein paulinisches Lieblingswort betrachtet, dessen Fehlen in den Pastoralbriefen als *argumentum* gegen die Echtheit verwendet wird. Auch dieses Wort ist übrigens weder speziell stoisch, noch fehlt es in obiger Bedeutung bei A und S[1], ist vielmehr, namentlich bei A und den Propheten, im moralischen Sinne ziemlich häufig. Von den Patres hat es nur der Barnabasbrief.

ἄλυπος 'getrost' (Nägeli), 'unbesorgt', nur Phil. 2, 28. Nägeli rechnet es zu den dem jonischen Sprachkreis angehörigen und deshalb auch in der Koine geläufigen, besonders in Briefen beliebten Wörtern. Es findet sich weder bei AS noch bei P. Dagegen ist nun dies allerdings ein Wort, das in der stoischen Lehre eine wichtige Rolle spielt, weil es ein Stück der von den Stoikern erstrebten *ἀπάθεια* bildet. So ist es denn auch bei Epiktet mit seinen Synonymen *ἄφοβος*, *ἀτάραχος* recht häufig. An eine Entlehnung aus der Stoa ist aber um so weniger zu denken, als es von Paulus ganz im natürlichen Sinne und sogar im Komparativ gebraucht wird, was der Stoiker gar nicht verstehen würde. Da muß der Mensch schlechthin *ἄλυπος* sein und wer von sich sagt, daß er (durch ein äußeres Ereignis) *ἀλυπότερος* werde, gibt damit zu, daß er vollständige *ἀλυπία* nicht besitzt und erstrebt, jedenfalls sie nicht durch eigene Kraft für erreichbar hält.

ἀμετανόητος 'unbußfertig' (Näg.) nur Röm. 2, 5. Findet sich weder bei AS noch bei P, in der Profangräzität, abgesehen von Epiktet, erst bei Lukian, auf Papyri von der Kaiserzeit an, aber in passivem Sinn = 'unwiderruflich' (Näg.)

---

[1] Mit A bezeichne ich im folgenden kurzerhand die alttestamentlichen Apokryphen, mit S die Septuaginta im engeren Sinne, d. h. die griechische Übersetzung der kanonischen Bücher des Alten Testaments, mit AS das ganze griechische Alte Testament, mit P die *Patres apostolici*.

oder 'unverbrüchlich'. Auch bei Epiktet ist es ein *ἅπαξ λεγόμενον* und zwar in einem Fragment (Diss. fr. 25, Schw. 71), das überdies einigermaßen verdächtig ist[1]. Die Bedeutung des Wortes ist jedoch hier ganz verschieden, ja entgegengesetzt derjenigen bei Paulus. *Ἀμετανόητος* d. h. 'von Reue befreit' zu sein erscheint nämlich als ein Ideal[2], während Paulus den schwersten sittlichen Defekt damit bezeichnet. Von einer Anlehnung an den stoischen Sprachgebrauch kann also nicht die Rede sein; wir haben vielmehr ein interessantes Beispiel davon, wie zwei Autoren aus einem geläufigen, aber ganz verschieden aufgefaßten Begriff (*μετάνοια, μετανοεῖν*) dasselbe Kompositum bilden und auf diesem Wege zu ganz entgegengesetzten Begriffen kommen. Sollte das Epiktet-Fragment unecht sein, so ist doch die Sache selbst, nämlich die Verwerfung der *μετάνοια* und die Erhebung der Reuelosigkeit zu einem Ideal dem Epiktet ganz bekannt und aus dem Herzen gesprochen (II 22, 35 *οὕτως ἔσται πρῶτον μὲν αὐτὸς ἑαυτῷ μὴ λοιδορούμενος, μὴ μαχόμενος, μὴ μετανοῶν, μὴ βασανίζων ἑαυτόν.* Ench. 34). Übrigens auch der passiven Bedeutung des Wortes liegt diese Vorstellung zugrunde, daß die *μετάνοια* etwas Verwerfliches ist, und so spiegelt sich in diesem Worte gewissermaßen der Gegensatz des antiken und des christlichen Denkens.

---

[1] Seinem allgemeinen Sinne nach hat der Spruch ja wohl nichts Unepiktetisches, besonders das *μέμνησο ὅτι ἥμερος εἶ*, paßt ganz zu ihm. Dagegen sind nicht bloß die meisten anderen Wörter entweder gar nicht (*ἀνάτασις, ἀπειλή, ἀμετανόητος, ἀνεύθυνος, διαγίγνεσθαι*) oder nicht in derselben Bedeutung in unserem Arrianischen Epiktet nachzuweisen (*ἐπιχειρεῖν τινι* von Personen, *προλέγειν* von der an sich selbst gerichteten Erinnerung), sondern einzelne stimmen auch inhaltlich nicht zur Ausdrucks- und Urteilsweise Epiktets: die *ἀπειλή* hätte er wohl nicht gestattet, da sie etwas Affektmäßiges hat und außerdem sinnlos ist, wo die Androhung äußerer Übel keine Übel androht, das Drohen mit wahren Übeln aber die Kompetenz des Menschen überschreitet. Noch in höherem Grade unepiktetisch erscheint mir das Wort *ἀνεύθυνος*, ob man es nun mehr äußerlich gleich 'vorwurfsfrei', 'unsträflich' oder als 'unschuldig' im moralischen Sinne versteht; in beiden Fällen ist der Gedanke für Epiktet viel zu matt, im ersteren aber vollends fremdartig, da er mit der Erwägung, wie man in den Augen der Menschen dasteht, gar nicht operiert.

[2] Wenn Nägeli sagt, es stehe nicht in tadelndem Sinne, so ist dies zu schwach ausgedrückt.

ἀπερισπάστως 'ungehindert', nicht abgezogen (durch äußere und namentlich durch innerliche Hemmnisse), 'mit gesammeltem Gemüt' (I Kor. 7, 39). Ein hellenistisches, besonders bei den Stoikern beliebtes Wort, schon von Antipatros (bei Stobaios) und Polybios gebraucht, findet sich zweimal bei A, einmal bei P, mehrmals bei Epiktet.

ἁπλότης[1] wird im Neuen Testament nur von Paulus (Epheserbrief eingeschlossen) gebraucht und zwar, wie auch bei AS, in der allgemeinen geläufigen Bedeutung 'Einfalt', 'Aufrichtigkeit'. An einigen Stellen dagegen (II Kor. 8, 2; 9, 11 und 13) glauben die Lexikographen die speziellere Bedeutung 'Freigebigkeit' annehmen zu müssen, so daß Nägeli das Wort (in dieser Bedeutung) zu den spezifisch christlichen Wörtern rechnet. Es scheint mir aber kein zwingender Grund dazu vorzuliegen; denn die Stellen, die in Betracht kommen, gehören zu jenen wortreichen, aus der Überfülle des Gemüts hervorquellenden Wendungen, die schwer zu übersetzen sind, weil die Begriffe, mit denen Paulus operiert, nicht scharf gefaßt, und ihre Beziehungen nur gleichsam angedeutet sind. An der letztgenannten Stelle liegt überdies die Vorstellung der Freigebigkeit eher in dem Wort *κοινωνία* als in *ἁπλότης* und das letztere bezeichnet mehr die Form des Gebens oder die ihm zugrunde liegende Gesinnung, ganz wie Röm. 12, 8 (*ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι*). Andererseits ist der Umfang des Begriffes *ἁπλοῦς* und *ἁπλότης* auch im profanen Griechisch so weit, daß auch die Gutherzigkeit und Freigebigkeit darin ausgedrückt sein kann. Das zeigt besonders Mark Aurel, der dieses Wort als Lieblingswort gebraucht, freilich meistens in einem viel innerlicheren Sinn, aber doch auch zuweilen so, daß es als Synonymon zu 'gütig', 'wohlwollend' gelten kann (XI 15 *ὁ ἀγαθὸς καὶ ἁπλοῦς καὶ εὐμενής*).

ἀρετή in der klassischen Bedeutung 'Tugend' kommt bei Paulus nur Phil. 4, 8 vor[2], während es in S entweder in der

[1] Ich habe das Wort aufgenommen obgleich es bei Epiktet sich nicht findet, da dieses Fehlen wohl nur zufällig ist, und M. Aurel es um so häufiger gebraucht.

[2] Die Bedeutung von *ἀρετή* in II Petri 1, 5 ist nicht ganz klar. Daß zu *πίστις* die *ἀρετή* hinzukommen, oder vielmehr aus ihr hervorgehen soll.

farbloseren Bedeutung 'Lob' oder speziell von 'göttlicher Kraft' (so auch I Petri 2, 9 und II Petri 1, 3) gebraucht wird. Nägeli meint, der Apostel habe es in früheren Jahren als an heidnische Vorstellungen anknüpfend vermieden, aber in Rom dann doch angenommen. Mir will es eher scheinen, als ob das Auffallende dieses einmaligen Gebrauchs sich besser dadurch erkläre, wenn man die betreffende Stelle, die auch sonst stark an die moralphilosophische Terminologie anklingt, als spätere Zutat auffaßt, wofern man nicht vorzieht *ἀρετή* auch hier als Synonymon von *ἔπαινος* anzusehen, mit dem es enge verbunden ist. An stoischen Einfluß speziell braucht man jedenfalls nicht zu denken.

ἀσχημονέω zweimal im I Korintherbrief, von Nägeli übergangen. Auch *ἀσχήμων* nur bei Paulus, *ἀσχημοσύνη* außer bei ihm nur noch in der Apokalypse, jedoch in der spezifisch alttestamentlichen Bedeutung 'Blöße'. Paulus fand diese drei Worte in seiner griechischen Bibel, wo sie freilich fast nur in der engeren Bedeutung der objektiven oder der geschlechtlichen Unanständigkeit gebraucht werden. Die weitere Bedeutung, in welcher *ἀσχημονεῖν* namentlich I Kor. 13, 5 verwendet wird, mag immerhin dem hellenistischen, wenn auch nicht gerade dem stoischen Sprachgebrauch entnommen sein [1].

αὐτάρκης in der Bedeutung 'genügsam' (Phil. 4, 9) findet sich auch bei A, gewöhnlicher ist jedoch in AS die objektive Bedeutung 'hinreichend'. Von der spezifisch stoischen, inhaltsschweren Bedeutung 'sich selbst genügend', 'unabhängig' (von irgend

gibt ja einen guten Sinn. Wenn aber in der *ἀρετή* wieder die *γνῶσις* sich zeigen, in dieser dann wieder die *ἐγκράτεια* gleichsam eingeschachtelt sein soll und so fort, so ist es nicht ganz leicht, den Gedankengang zu verstehen, auch wenn man, übrigens in ziemlich willkürlicher Exegese, unter *γνῶσις* die ethische Einsicht versteht. Jedenfalls wird durch die Ableitung der *γνῶσις* aus der *ἀρετή* die Bedeutung der letzteren als der sittlichen Tüchtigkeit wieder etwas zweifelhaft.

[1] Daß *ἀσχήμων* und *εὐσχήμων* echt griechische Begriffe sind, zeigt Leopold Schmidt in seiner „Ethik der alten Griechen" Berlin 1882 (s. das Register in Band 2). Wenn er freilich *ἀσχήμων* mit 'haltungslos' übersetzt, so ist dies, jedenfalls für Epiktet, zu schwach ausgedrückt: bei ihm bedeutet *ἀσχημονεῖν* entweder 'sich schamlos oder unanständig gebärden' oder 'sich blamieren'.

einem äußeren Gut) findet sich im Neuen Testament keine Spur, auch nicht in dem Hauptwort *αὐτάρκεια*, das II Kor. 9, 8, allerdings in einem umfassenderen, auch die geistigen Güter einschließenden Sinn gebraucht wird. Aber daß es nicht die stoische *αὐτάρκεια* ist, zeigt schon der Beisatz *πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες*, und ist ohnedies klar, da Selbstgenügsamkeit und Gnadenbewußtsein nicht zusammenpassen. Auch I Tim. 6, 6 bedeutet das Wort nichts weiter als Genügsamkeit. Bei Epiktet findet sich übrigens nur das Substantiv *αὐτάρκεια* und zwar in einem Fragment, das ohne Zweifel unecht ist, unter anderem auch deshalb, weil die *αὐτάρκεια* gar nicht im vollen, stoischen Sinn gebraucht ist (Schw 27 = Schenkl 466, 16.)

ἁφή in Kol. 2, 19 (und Parallele Eph. 4, 16) ist in einer Weise gebraucht, die nicht bloß von S abweicht, wo es 'Wunde', 'Schaden' bedeutet, sondern auch in der Profangräzität keinen genauen Beleg hat. Während in Kol. 2, 19 durch die Verbindung mit dem Wort *σύνδεσμος* mehr eine konkrete Bedeutung ('Band', 'Gelenk') nahegelegt wird, muß man bei der Epheserparallele eher an die abstrakte Bedeutung 'Zusammenhang', 'Ineinandergreifen' denken. Jedenfalls ist dieser Ausdruck gut griechisch; die spezifisch stoische Bedeutung 'Tastsinn', 'sinnliches Gefühl' haben wir an keiner der beiden Stellen, wiewohl sie nicht soweit abliegt, besonders wenn wir unter den *ἁφαί* in Kol. 2, 19 etwas wie die Nervenfasern verstehen dürften.

ἀφορμή 'Ausgangspunkt', 'Veranlassung', 'Gelegenheit', 'Handhabe', ist eines der sowohl in der klassischen wie in der späteren griechischen Literatur sehr gebräuchlichen Wörter, die sich im Neuen Testament nur bei Paulus finden (außer in Röm., II Kor. und Gal. auch in I Tim. 5, 14). Seine Anwendung in S ist so spärlich und unklar, daß er es nicht hieraus geschöpft haben kann; nur in III Makk. 3, 2 kommt es bestimmt in obiger Bedeutung vor. Auch Epiktet gebraucht das Wort sehr viel; freilich eine Kenntnis der danebenher laufenden, ganz apart stoischen Bedeutung 'Abneigung', 'Widerstreben' (Gegensatz zu *ὁρμή* 'Trieb zum Handeln') dürfen wir bei dem Apostel nicht voraussetzen. Für eine Einwirkung der Stoa beweist also auch dieses Wort nichts.

δάκνω[1] im Neuen Testament nur Gal. 5, 15 und zwar nicht im buchstäblichen, sondern im übertragenen Sinn gebraucht von der feindseligen Gehässigkeit gegen die Nebenmenschen. Auch dem Epiktet ist dieses Bild nicht fremd zur Bezeichnung der Lieblosigkeit gegen andere (IV 1, 122 was ist seine — des Menschen — Natur? *δάκνειν καὶ λακτίζειν κτλ.*? Ähnlich ist IV 5, 21 *δάκνειν* und *λακτίζειν*, II 22, 28 *δάκνειν* und *λοιδορεῖσθαι* verbunden) oder überhaupt dessen, was wehe tut oder schadet (II 1, 17 der Tod ist ein Popanz: siehst du genauer zu, so wirst du erkennen *πῶς οὐ δάκνει*). Aber bedeutsamer und eigentümlicher, wenn auch keineswegs der klassischen Sprache fremd, ja schon bei Homer vorkommend, ist bei Epiktet die vertiefte Bedeutung des *δάκνειν* und *δάκνεσθαι* 'innerlich wehe tun', 'ärgern'. In diesem Sinne wird es bei ihm zu einem wirklichen *terminus technicus* und das *μὴ δάκνεσθαι* (z. B. über Glück und Bevorzugung des Nächsten, über das Urteil der Leute) wird ihm zu einem Prüfstein dafür, daß jemand gebildet, respektive auf dem Weg zur Bildung ist (III 2, 8; IV 6, 10; IV 8, 23 und ähnlich Ench. 46, 2). Ja noch allgemeiner gebraucht er das Wort zur Bezeichnung aller der unwillkürlichen, von der Außenwelt ausgehenden Anreizungen zu irgend welcher affektmäßigen, also unvernünftigen Gemütsbewegung (III 24, 108 *ὅταν σε ἡ φαντασία δάκνῃ . . . ἀναμάχου τῷ λόγῳ*). Auch hier zeigt sich also wieder, daß Paulus gerade diejenige Wortbedeutung, welche die Stoiker zwar nicht geschöpft, aber doch besonders ausgebildet haben, nicht zu kennen scheint, jedenfalls nicht anwendet. Sie findet sich dagegen im Barnabasbrief.

δόσις καὶ λῆψις. Das Wort *δόσις* allein, in dem gewöhnlichen, auch bei AS geläufigen Sinn 'Gabe', 'Geschenk' kommt im Neuen Testament nur Jak. 1, 17 vor. Die Verbindung mit *λῆψις* in der Bedeutung 'Ausgabe' und 'Einnahme', 'Rechnungsführung' (Phil. 4, 15) konnte Paulus dem Buch Sirach entnehmen (Sir. 41, 19; 42, 7). So spricht Epiktet von den *ἀκατάλληλοι λήψεις καὶ δόσεις*, welche den Habsüchtigen charakterisieren (II 9, 12). Aber er gebraucht das Wort auch

[1] Von Nägeli übergangen, wie auch die folgenden vier Wörter.

in der spezifisch stoischen Bedeutung 'Wertschätzung'[1] (II 22, 30), die wiederum dem Apostel fremd zu sein scheint.

ἐκδημέω 'verreisen', 'über Land gehen' lesen wir einmal bei Epiktet, der es hier offenbar nur gebraucht zur Abwechslung mit dem gewöhnlichen *ἀποδημεῖν* (I 4, 23). Paulus wendet das Wort nebst seinem Gegensatz *ἐνδημέω* bildlich in jener schönen Stelle des II Korintherbriefes (5, 6 ff.) an, wo er das Heimischsein im Leibe ein Fernsein vom Herren nennt und das Verlassen des Leibes als die Bedingung der vollen Vereinigung mit dem *κύριος* ersehnt. Das Wort selbst kommt schon bei Platon, dann namentlich bei Plutarch vor, in der griechischen Bibel findet es sich nicht, dagegen einmal das Substantiv *ἐκδημία* (III Makk. 4, 11), das auch Polybios kennt.

ἐκκλίνω ist ein überaus häufiges Wort der griechischen Bibel und kommt hier in den verschiedensten Bedeutungen ('abweichen', 'abwenden', 'verführen', 'ausbiegen' oder 'krümmen' usw.) und Konstruktionen vor (meist mit *ἀπό*, sodann mit *ἐκ*, *πρός* und *εἰς*, auch absolut, ferner mit Akkusativ, ja sogar mit Infinitiv). Die im späteren Griechisch von Polybios an häufiger werdende Bedeutung 'meiden', die dann bei Epiktet als Gegenstück zum *ὀρέγεσθαι* geradezu als ein Fundamentalbegriff seiner Psychologie und Ethik erscheint, taucht auch in den späteren, hellenistisch gefärbten Schriften des Alten Testaments, so in den Proverbia und bei Sirach auf, ebenso später bei den *Patres apostolici* (Ignat. ad Ephes. 7, 1: *οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν*). Bei Paulus finden wir es zweimal, einmal absolut in einem Zitat aus den Psalmen (Röm. 3, 12, ähnlich I Petri 3, 11), dann mit *ἀπό* in dem der Septuaginta geläufigen Sinn 'sich abkehren von' (Röm. 16, 17).

ἑκών und *ἄκων* finden sich beide im Neuen Testament nur bei Paulus. Von *ἄκων* sagt Nägeli, daß es in der Umgangssprache etwas zurücktrete. Dasselbe wird auch von *ἑκών* gelten können. Wir können also hierin mit Nägeli immerhin eine gewisse Annäherung an das literarische Griechisch erblicken, wiewohl beide Wörter, wenn auch selten, in AS sich finden. Ziemlich häufig ist hier dagegen die Form

---

[1] B² Reg.

ἀκούσιος und ἑκούσιος, von welchen das letztere sich auch im Neuen Testament, nnd zwar ebenfalls nur bei Paulus (Philem. 14) findet, während das Adverb auch Hebr. 10, 26 und I Petri 5, 2 vorkommt. Epiktet hat ἄκων, ἑκών und ἀκούσιος. Eine Vertrautheit des Apostels mit dem stoischen Sprachgebrauch läßt sich daraus nicht ableiten. Die Frage aber, ob — wie manche meinen — das Hervortreten solcher auf die Freiheit des Willens bezüglicher Begriffe überhaupt für eine Anlehnung des Paulus an den stoischen Gedankenkreis spreche, ist in einem anderen Zusammenhang zu behandeln. Daß ἑκών bei P wieder häufiger auftritt, kann nicht wundern.

ἐντρέπω, ἐντρέπομαι ist ein Wort, das, von Homer an gebräuchlich, im Lauf der Zeit einen reichen Inhalt aus sich heraus entwickelt hat. Im klassischen Griechisch fast nur im Medium oder Passiv gebraucht, läßt es in seiner ursprünglichen Bedeutung 'sich rühren lassen', 'sich zu Herzen nehmen' die etymologische Ableitung deutlich erkennen. Die innere Bewegung kann nun aber freilich nach verschiedenen Seiten sich äußern: wo eine solche erwartet wird, bedeutet ἐντρέπεσθαι das Gegenteil von Gleichgültigkeit und Hartherzigkeit; wo jedoch ein fester Entschluß am Platze ist, wird es verwerflich und gleichbedeutend mit 'zögern', 'schwanken', wie z. B. bei Sophokles Oed. Kol. 1538. Als Hauptbedeutung tritt aber doch immer mehr die des Sich Kümmerns um etwas hervor, so namentlich bei Polybios, der das Wort sehr gerne gebraucht. Bei ihm entwickelt sich jedoch daneben auch die engere, ethische Bedeutung und zwar in der doppelten Ausgestaltung 'sich schämen' und 'jemand scheuen'. Beide Bedeutungen finden sich auch im griechischen Alten Testament, nur daß die erstere häufiger passivisch ('beschämt werden') und zwar in dem objektiven Sinn 'zu Schanden werden' auftritt, während die tiefere, subjektive Bedeutung 'sich schämen', 'sich demütigen' (im Gefühl einer Schuld) seltener ist. Im Neuen Testament kommt es in der Bedeutung 'sich scheuen vor jemand' mehrmals vor, nur Paulus gebraucht das Activum im Sinn von 'beschämen', aber merkwürdigerweise als Gegensatz zu νουθετεῖν, so daß er unter ἐντρέπειν eine wehtuende, unzarte oder gar lieblose Beschämung verstanden haben muß.

Im selben Sinn ist das Passiv gebraucht II Thess. 3, 14 und Tit. 2, 8, aber hier als eine beabsichtigte Wirkung auf die Gegner, die innerlich zu Schanden gemacht werden sollen, so daß also die alttestamentliche Bedeutung in verinnerlichtem Sinn wiederauflebt. Bei Epiktet findet sich das Verbum gar nicht, dagegen das bedeutungsvolle Verbalsubstantiv *τὸ ἐντρεπτικόν*, das als Synonymon zu *τὸ αἰδῆμον* die Fähigkeit sich zu schämen und in sich zu gehen, die moralische Reaktionsfähigkeit, ja weiterhin das angeborene sittliche Gefühl überhaupt bezeichnet. Wenn man bedenkt, daß gerade bei dem Stoiker Polybios der ethische Gebrauch des Wortes häufiger zu werden anfängt, so kann man es immerhin in gewissem Sinn zur stoischen Terminologie rechnen. Ein Schluß auf die Abhängigkeit des Paulus von dieser läßt sich aber daraus nicht ziehen.

ἐξαπατάω hätte wohl von Nägeli auch unter den Wörtern der besseren Gräzität aufgeführt werden können. Im Neuen Testament gebraucht es nur Paulus, in der Septuaginta kommt es zweimal vor. Da es bei den Patres fehlt, so könnte das Vorkommen des Wortes in den zweifelhaften Paulinen (II Thess. 2, 3 und I Tim. 2, 14) als Indizium für die Echtheit verwendet werden. Jedoch die Vergleichung von I Tim. 2, 14 mit II Kor. 11, 3 zeigt, daß der Verfasser des Briefes mit dem Gedanken (Evas Verführung) auch das Wort von Paulus übernahm, und eine ähnliche Verwandtschaft findet statt zwischen II Thess. 2, 3 und Röm. 16, 18, einer Stelle, die übrigens selbst verdächtig ist. Bei Epiktet spielt das Wort eine ziemliche Rolle, besonders in dem Sinne, 'den Leuten etwas vormachen', etwas zu sein scheinen, was man doch nicht ist. Zu noch größerer Bedeutung gelangt es aber in dem Begriff *ἀνεξαπάτητος* und *ἀνεξαπατησία*, womit Epiktet (neben *ἀνεικαιότης* und *ἀμεταπτωσία*) die Tugend des dritten Topos (die Sicherheit in der *συγκατάθεσις*) bezeichnet. Gerade dies spricht aber eher dagegen als dafür, daß Paulus das Wort etwa der stoischen Literatur entnommen hat. Aus Epiktet II 20, 7 ersieht man übrigens (falls er richtig zitiert), daß auch Epikur das Wort *ἐξαπατᾶν* gebraucht hat. Bei Kornutos, dem Stoiker der ersten Kaiserzeit, finden wir das Kompositum *εὐεξαπάτητος*.

ἐπαναπαύομαι (Röm. 2, 17) im Sinne eines unberechtigten oder mißbräuchlichen Vertrauens auf etwas hat eine genaue Parallele in S (Micha 3, 11: *ἐπὶ τὸν κύριον ἐπανεπαύοντο* 'sie pochten auf den Herrn'), nur daß es dort mit dem Dativ konstruiert ist. Ohne diesen tadelnden Nebensinn steht es I Makk. 8, 12 vom Vertrauensverhältnis als Synonymon der Freundschaft. Sonst bedeutet das Wort im Alten und Neuen Testament einfach 'sich niederlassen auf etwas'. Bei Epiktet kommt es einmal vor und zwar in der neutralen Bedeutung 'sich verlassen auf' (I 9, 9 neben *θαρρεῖν*), ähnlich *προςαναπαύεσθαι* (III 13, 2). Das Simplex *ἀναπαύειν* und *ἀναπαύεσθαι* in der auch dem Paulus geläufigen Bedeutung 'erquicken', 'sich erholen' findet sich von Polybios an; dieselbe Bedeutung, speziell von geistlicher Erquickung oder Erbauung, hat *ἐξαναπαύεσθαι* in der Apostellehre und im Barnabasbrief. Irgendwie bezeichnend für den stoischen Sprachgebrauch ist es nicht.

ἐπισπάομαι einmal bei Paulus I Kor. 7, 18 in der speziellen Bedeutung, in welcher es den Gegensatz zur Beschneidung bildet. Nahe verwandt ist die bei Lukian sich findende Redensart *πώγωνα ἐπισπᾶσθαι* 'sich den Bart wachsen lassen'. In S wird das Verbum in verschiedenen auch der Profangräzität geläufigen Bedeutungen, auch in der paulinischen gebraucht. Epiktet hat das Wort zweimal, einmal im natürlichen Sinn 'etwas an sich ziehen', 'schlürfen' (Ench. 47: *ἐπίσπασαι ψυχροῦ ὕδατος*) und im übertragenen Sinn 'sich etwas zuziehen', 'sich etwas aufladen' [1] (I 12, 35 *τί οὖν ἐπισπᾷς σεαυτῷ ταῦτα ὢν ἀνυπεύθυνος εἶ;*).

ὁ ἔσω (oder *ἔσωθεν*) *ἄνθρωπος* (Gegensatz *ὁ ἔξω ἄνθρωπος*). Dieser dem Apostel Paulus (inclusive Eph. 3, 16; vgl. I Petri 3, 4 *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος*) eigentümliche, vielsagende und tiefsinnige Ausdruck, mit welchem er sowohl das Innere, die Gesinnung des Menschen überhaupt (Röm. 7, 22) als auch die der Vollendung entgegenreifende christliche

---

[1] So ist das Wort im Pastor Hermae mehrfach gebraucht (Sim. IX 2, 6 *λύπην*; Mand. IV 1, 8 *ἁμαρτίαν*; Vis. I 1, 8 *θάνατον*, III 9, 3 *ἀσθένειαν*). — Im Martyr. Polyc. steht es im buchstäblichen Sinn gleich 'zu sich herziehen' (3, 1).

Persönlichkeit (II Kor. 4, 16) bezeichnet, erinnert allerdings unwillkürlich an die dem Epiktet so geläufige Gegenüberstellung von *ἔσω* und *ἔξω* (*ἔσωθεν* und *ἔξωθεν*), die in dieser Häufigkeit und Reichhaltigkeit der Anwendung in der sonstigen Gräzität keinen Vorgang und keine Nachfolge hat. In S werden diese Adverbia, wie auch in der griechischen Literatur fast durchweg, nur im äußerlichen Sinne gebraucht. Bei Epiktet finden wir einerseits den Gegensatz *τὰ ἔσω* und *τὰ ἔξω* zur Bezeichnung des Unterschieds zwischen den geistigen (ethischen) und äußerlichen Gütern und Übeln, analog dem anderen beherrschenden Gegensatz von *τὰ ἐφ' ἡμῖν* und *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*. (Eine Verbindung beider Begriffe s. in II 5, 5 *ἔσω ἐν τοῖς ἐμοῖς*; vgl. IV 9, 16 *ἔσωθεν γάρ ἐστι καὶ ἀπώλεια καὶ βοήθεια*.) Insofern nach stoischer Ansicht das Glück in der normalen Beschaffenheit des Hegemonikon besteht, ist das Innere (*τὰ ἔσω*) identisch mit diesem (III 15, 13: *ἢ τὸ ἡγεμονικόν σε δεῖ ἐξεργάζεσθαι τὸ σαυτοῦ ἢ τὰ ἐκτός. ἢ περὶ τὰ ἔσω φιλοπονεῖν ἢ περὶ τὰ ἔξω*). Andererseits wendet Epiktet das *ἔσωθεν* an zur Bezeichnung der inneren Gemütszustände und Motive im Unterschied von dem, was der Mensch in Worten oder Taten äußert (I 18, 19 und Ench. 16: man darf, je nachdem, den eigenen Schmerz oder das Mitgefühl äußern, nur nicht *ἔσωθεν στενάζειν*; IV 1, 57: man darf wohl die Großen dieser Erde mit „Herr" anreden, aber nicht *ἔσωθεν* und *ἐκ πάθους*; I 27, 21: Zeichen der Unbildung ist das *ῥήγνυσθαι ἔσωθεν τὴν καρδίαν*, die innerliche Ungeduld und Fassungslosigkeit gegenüber den äußeren Ereignissen; III 3, 13: der Mensch ist in seiner Wahl zwischen äußerem Vorteil und innerer Befriedigung abhängig von dem *ἄλλος ἔσωθεν*, dem inneren Gesetzgeber, den er selbst in sich großgezogen hat; IV 11, 18: es gibt eine verwerfliche Unreinheit, die ein Ausfluß der inneren Verwahrlosung und Fäulnis ist). Endlich bezeichnet er mit *ἔσω* oder *ἔσωθεν* das innere Heiligtum des Menschen, das jeder von Natur besitzt, den Ort, wo der Gott oder Daimon, der wahre Mantis gegenwärtig ist (II 8, 14; II 7, 3). Es läßt sich nicht bestreiten, daß in allen diesen Anwendungen der epiktetische Begriff des *ἔσω* und *ἔξω* dem paulinischen *ἔσω ἄνθρωπος* sehr nahe steht, besonders nach Röm. 7, 22, während die etwas mystische

Färbung in II Kor. 4, 16 von Epiktet weiter abrückt. Wenn, woran kaum zu zweifeln ist, Epiktet diese Begriffe schon in den Schriften älterer Stoiker vorgefunden hat, so ist es wohl denkbar, daß Paulus von jener Seite, wenn auch nur auf mündlichem Wege, eine Anregung zur Bildung seines *ἔσω ἄνθρωπος* empfangen hat, eher als etwa aus der Lektüre Platons, der den Ausdruck *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* im Sinne des beherrschenden Zentrums oder der Vernunft in der Politeia (IX 589 A) gebraucht hat. Nichtsdestoweniger muß darauf hingewiesen werden, daß gerade das semasiologisch Entscheidende, nämlich die Verbindung *ἔσω* (*ἔξω*) *ἄνθρωπος*, bei Epiktet fehlt; ja man kann sogar sagen, dieselbe widerspricht seiner sonstigen Ausdrucksweise und Anschauung, da er von einem äußeren Menschen gar nichts wissen will, vielmehr nur das Innere, die Proairesis, die sittlich freie Persönlichkeit, Mensch nennt (III 1, 40: du bist nicht *σάρξ* sondern *προαίρεσις*. Vgl. B[1] 33 ff. und Pseudo-Philon *Quod omnis probus liber* 17: der *ἀόρατος νοῦς* ist der wahre Mensch). So verliert denn von dieser Seite die Annahme einer Abhängigkeit des Paulus vom stoischen Sprachgebrauch wieder etwas von ihrer Wahrscheinlichkeit.

θλῖψις καὶ στενοχωρία. Während das Substantiv *θλῖψις* im Neuen Testament häufig und allgemein gebraucht wird, kommt das Verbum *θλίβειν* im Sinne von 'Ungemach zufügen', abgesehen vom Hebräerbrief 11, 37, nur in den paulinischen Briefen vor, wobei allerdings II Thess. 1, 6 und I Tim. 5, 10 inbegriffen ist; *στενοχωρία* dagegen und *στενοχωρέω* finden sich nur im Römer- und II Korintherbrief, und zwar meistens in Verbindung mit *θλῖψις*, beziehungsweise *θλίβω*. Da nun Epiktet nicht bloß die Wörter *θλίβω* (nicht *θλῖψις*), *στενοχωρέω* und *στενοχωρία* ebenfalls gebraucht, sondern beide Verba, zwar nur an einer Stelle, aber dreimal nacheinander verbindet (I 25, 26 ff.), so wurde auch dies für eine nähere Verwandtschaft des paulinischen und stoischen Sprachgebrauchs geltend gemacht. Ganz ohne Grund, denn gerade die Verbindung beider Begriffe, und zwar ebenfalls in dem übertragenen Sinn, ist S ganz geläufig und auch bei P beliebt. In der Profangräzität werden die Worte wenig und bis auf

Polybios nur im physischen Sinne angewendet: bei letzterem findet sich *στενοχωρία* zur Bezeichnung der staatlichen Geldklemme. Wenn gerade in der Bibel die übertragene Bedeutung besonders häufig ist, so mag das damit zusammenhängen, daß das jüdische Volk in besonderem Maße gedrückt und bedrängt wurde oder sich so vorkam, was sich dann natürlich bei der ältesten Christenheit noch steigerte. Im übrigen zeigt auch hier wieder eine genauere Betrachtung, daß im Gebrauch dieser Worte zwischen Paulus und Epiktet weit mehr Unterschied als Übereinstimmung besteht. Epiktet gebraucht sie nämlich entweder in der natürlichen Bedeutung 'drücken', 'einengen' (I 25, 27; I 6, 26, beidemal von dem Gedränge bei Festen und Schaustellungen)[1] oder aber, und zwar ganz überwiegend, zur Bezeichnung eines inneren Druckes und Unbehagens, wie es durch die falschen Vorstellungen über Glück und Unglück und die darauf gegründeten falschen Ansprüche an das Leben entsteht. Also gerade die Bedeutung äußerlichen Druckes und Ungemachs, welche in der Bibel vorherrscht, finden wir bei Epiktet nicht. Ganz natürlich! da er diesen Begriff gar nicht anerkennt: was uns drückt, beschwert und plagt, sind nicht die Dinge oder die bösen Menschen, sondern wir selbst mit unseren falschen *δόγματα* (Ench. 16: *ἄλλον* — d. h. irgend etwas anderes als wir selbst — *οὐ θλίβει*; I 25, 28: *ἑαυτοὺς θλίβομεν, ἑαυτοὺς στενοχωροῦμεν*; vgl. I 25, 17; III 10, 13; III 13, 8; Ench. 24, 1). Genauer führt er es I 27, 2 ff. aus, was alles ein *θλῖβον*, ein Moment der Beunruhigung und der Qual werden kann, der Reiz der Dinge, die Gewohnheit, die falschen Vorstellungen, ja auch theoretische Fragen, z. B. die logischen Sophismen (vgl. auch IV 1, 45; I 2, 4). So können wir also ruhig sagen, für Epiktet gibt es keine *θλῖψις* und *στενοχωρία* im biblischen Sinne, und die anfangs überraschende Parallele löst sich in einen grundsätzlichen Gegensatz auf.

---

[1] Das Fragment 13 des Gnomol. Epict. (Schenkl p. 465 = Schw. 24), in welchem *θλίβεσθαι* im rein physischen Sinne gebraucht ist, scheint nicht echt zu sein. — Originell ist dagegen der natürliche Gebrauch des Wortes *στενοχωρεῖν* in IV 1, 106, wo Epiktet dem nimmersatten Genießer, dem der Tod so entsetzlich ist, zuruft: *τί ἄπληστος εἶ . . . τί στενοχωρεῖς τὸν κόσμον;*

Übrigens findet sich auch bei Paulus eine ihm eigentümliche Anwendung des στενοχωρεῖσθαι (II Kor. 6, 12) und eine Differenzierung der beiden Verba, so daß mit θλίβεσθαι der äußere Druck, mit στενοχωρεῖσθαι die innere Beklemmung oder Verzweiflung bezeichnet wird, worin dann wieder eine gewisse Annäherung an die Terminologie des Epiktet liegt.

κανών gehört auch zu den Wörtern des Neuen Testaments, die nur bei Paulus sich finden. In einem mehr äußerlichen Sinn ('Gebiet', 'Arbeitsgebiet') steht es II Kor. 10, 13 und 16, im Sinne der ethisch-religiösen Richtschnur Gal. 6. 16 (Phil. 3, 16). In AS steht es dreimal, zweimal gleich 'Säule', einmal in der Verbindung κανὼν τῆς φιλοσοφίας, jedoch in dem späten IV. Makkabäerbuch. Da auch der verwandte Begriff μέτρον in Anwendung auf das geistige Gebiet zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend bei Paulus vorkommt, so glaubte man auch diese Wörter in Beziehung zum stoischen Sprachgebrauch bringen zu dürfen. Epiktet, der aber die Bildlichkeit dieses Gebrauches zuweilen ausdrücklich in Erinnerung bringt[1], versteht unter κανών oder κανόνες die logischen Kriterien, mittels welcher man die Wahrheit einer Aussage, und insbesondere den praktischen Wert der Dinge beurteilt. In ähnlichem Sinne gebraucht er auch das Wort μέτρον. Diese μέτρα und κανόνες sind teils natürliche Maßstäbe und somit identisch mit den φυσικαὶ ἔννοιαι oder προλήψεις (II 20, 21; IV 10, 3; IV 12, 12; Ench. 1, 5), teils solche, die erst durch philosophische Denkarbeit hinzugewonnen sind (II 20, 21 προςφιλοτεχνεῖ τούτοις προςθεῖναι καὶ προςεξεργάσασθαι τὰ λείποντα). Dabei ist aber nicht zu verkennen, daß μέτρον der allgemeinere Begriff ist, wie denn Epiktet auch von den μέτρα des Essens und Trinkens, des Besitzes, der Begierden, der Entschlüsse und Handlungen redet. Es ist jedoch nicht nötig, weiter ins einzelne zu gehen; denn die paar Stellen bei Paulus, besonders der Ausdruck μέτρον τῆς πίστεως, haben so wenig Verwandtschaft gerade mit dem epiktetischen Sprachgebrauch,

[1] I 28, 30: Wie man die Schwere durch die Wage, die Menge durch das Maß bestimmt, so muß man auch für die Beurteilung des Wertes der Dinge eine Art Kanon haben. Ja darin besteht gewissermaßen die Philosophie ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας, II 11, 24.

daß keine Schlüsse darauf zu gründen sind. Wie weit liegt z. B. die schwülstig pleonastische Wendung *κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρον* (II Kor. 10, 13) ab von der Klarheit und Bestimmtheit, mit welcher Epiktet diese Begriffe anwendet! Zu allem hin ist aber die philosophische Bedeutung des Wortes *κανών* keineswegs den Stoikern eigen, sondern tritt im Epikureismus als Titel eines Hauptwerks seines Gründers noch weit mehr hervor [1].

κενόδοξος 'ruhmsüchtig' kommt bei Epiktet und bei Paulus je einmal vor und ist für beide in keiner Weise besonders bezeichnend. Es ist ein hellenistisches Wort, wie auch das Substantiv *κενοδοξία,* welch letzteres auch Phil. 2, 3 gebraucht wird. Bei Polybios kommen beide Worte vor, bei A außerdem noch *κενοδοξέω.* Bemerkenswert ist, daß *κενοδοξία* hier, wie dann auch bei P, neben 'Ruhmsucht' auch die Bedeutung des 'Falschglaubens', der Heterodoxie oder Häresie hat.

κέρδος ist eines der Wörter der klassischen Gräzität, welche sich im Neuen Testament nur bei Paulus finden, und zwar zweimal im Philipperbrief, das einemal in der ebenfalls klassischen Verbindung mit *ζημία* [2]. Auch die Ausdrücke *κέρδος* (beziehungsweise *ζημίαν*) *ἡγεῖσθαι* oder *νομίζειν* kommen bei Xenophon und Isokrates vor. Es scheint, daß das Wort *κέρδος* in der hellenistischen Zeit außer Übung kam, es findet sich weder bei Polybios noch im griechischen Alten Testament; dagegen wurde es später, wohl durch die Attizisten, wieder eingeführt; auch Epiktet gebraucht es etliche Male. Merkwürdig ist es, daß der berühmte paulinische Ausspruch *τὸ ἀποθανεῖν (μοι) κέρδος* (Phil. 1, 21) nicht bloß bei dem Rhetor Libanios, sondern schon bei Platon und den alten Tragikern genaue Parallelen hat (siehe Wetstein zu der Stelle!), ohne daß man ihn aber für eine Reminiszenz aus der Klassikerlektüre halten müßte.

νόημα 'Gedanke', 'Anschlag', 'Sinn', ein gut klassisches

---

[1] Eine interessante Bedeutung des Wortes bei Epiktet sei noch erwähnt: einem hohen Staatsbeamten gibt er zu bedenken, daß er für alles sein Tun doppelte Verantwortung trägt, da er der Menge als *κανὼν καὶ παράδειγμα* gilt (III 4, 5).

[2] Außerdem noch Tit. 1, 11 im gewöhnlichen, niedrigen Sinn vom Gelde.

Wort, von Platon in allen diesen Bedeutungen gebraucht. In der späteren Gräzität scheint es seltener geworden zu sein. Bei A kommt es nur dreimal vor, bei Epiktet einmal im ironischen Diminutiv *νοημάτιον* (schöner Gedanke). Ein Grund, es mit Heinrici (Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, 110, Anm. 1) zu den aus der Popularphilosophie entlehnten Begriffen zu zählen, liegt also nicht vor.

οἰκονομία, ein Wort, das sich von der ursprünglichen, beschränkten Bedeutung 'Hausverwaltung' zu der weiteren der 'Organisation des Gemeinwesens' und dann, unter stoischem Einfluß, zu dem umfassenden Begriff der 'Welteinrichtung' entwickelt hat, welchen dann Paulus aufgenommen und im christlichen Sinne umgestaltet hat zu dem Begriff der göttlichen Ordnung, speziell der 'Heilsordnung' oder der zur Gründung und Erhaltung der Heilsanstalt oder des Reiches Gottes eingesetzten Ämter und Ordnungen [1]. Für beide, Stoa wie Christentum, ist die Ausbildung des Begriffes zu dieser umfassenden Bedeutung gleich natürlich und bezeichnend, da beide, jedes in seiner Weise, den großen Gedanken einer universellen, die ganze Menschheit zusammenfassenden Gottes- und Heilsordnung gefaßt und verkündigt haben. Schon bei Polybios erscheint der Ausdruck *φύσεως οἰκονομία*; im selben Sinne nennt Epiktet den regelmäßigen Wechsel des Entstehens und Vergehens eine *τεταγμένη οἰκονομία καὶ διοίκησις* (III 24, 92) [2]. Weit häufiger verwendet er freilich das letztere Wort, das im Neuen Testament nicht vorkommt, später aber in der von der Organisation des römischen Reichs übernommenen Bedeutung 'Provinz' auch für die christliche Kirche wichtig geworden ist. Das Fehlen des höheren Begriffs der *οἰκονομία* in S erklärt sich ganz natürlich aus der partikularistisch gerichteten israelitischen Religion; bei P dagegen finden wir

[1] Es kommt mir hier nur auf die Bedeutung der paulinischen *οἰκονομία* im allgemeinen an; die einzelnen Nuancen der Anwendung überlasse ich den Theologen.

[2] I 9, 11 ist das Wort im gewöhnlichen Sinn von der Fristung des äußeren Lebens gebraucht, III 14, 7 in dem spezifisch stoischen Sinn der inneren Disposition oder Direktion des Handelns nach Zwecken; vgl. Mark Aurel IV 19 und XI 18, 3.

ihn bereits eingebürgert. — Wenn es nun auch nicht unmöglich ist, daß die höhere Bedeutung, welche Paulus dem Wort *οἰκονομία* gegeben hat, indirekt wenigstens durch die stoische Idee der physischen oder kosmischen Ökonomie veranlaßt ist, so darf man doch nicht übersehen, daß dabei vielleicht auch das Bild vom Hausherrn und Arbeitgeber mitgewirkt hat, welches Jesus so gerne zur Darstellung des Wesens und der Ordnungen des Gottesreichs gebraucht hat [1].

ὁμιλία gehört auch zu den Wörtern, die innerhalb des Neuen Testaments nur Paulus gebraucht, was aber um so weniger von Belang ist, als es in einem Zitat aus Menander geschieht (I Kor. 15, 33) und das Wort der allgemeinen Gräzität angehört. Ich bemerke nur, daß Epiktet auch von einer *ὁμιλία πρὸς θεούς* redet (III 22, 22), was — auch abgesehen vom Plural — ein Christ nicht gewagt hätte. Die erst in später Zeit aufgekommene Bedeutung '(erbauliche) Rede' oder 'Abhandlung', welche bei Stobaios gerade auf die epiktetischen Vorträge angewendet wird (Diss. fr. 11, Schw. 174) ist dann bekanntlich in der christlichen Kirche heimisch geworden. Erstmals finde ich es in dem ignatianischen Brief ad Polyc. 5, 1.

ὄρεξις Röm. 1, 27 von den perversen sexuellen 'Gelüsten' der Heiden. Das Wort bedeutet in der philosophischen Terminologie der Griechen von Platon ab, insbesondere bei den Stoikern, im Unterschied von dem Affekt der *ἐπιθυμία*, die neutrale, d. h. an sich nicht verwerfliche, ja zum Teil sogar die natürliche 'Begierde'. So ist auch in der Sapientia Salom. 16, 3 von einer *ἀναγκαία ὄρεξις* die Rede; sonst ist aber auch in den alttestamentlichen Apokryphen die unphilosophische Anwendung des Wortes, nämlich im schlimmen Sinn, vorherrschend. Bei Epiktet ist bekanntlich die *ὄρεξις* einer seiner philosophischen Hauptbegriffe, und die ganz davon verschiedene Anwendung bei Paulus beweist eher gegen als für irgendwelche nähere Kenntnis der stoischen Schulsprache.

---

[1] Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter in Luc. 16, 1 ff., der einzigen Stelle im Neuen Testament, an welcher das Wort *οἰκονομία*, freilich im gewöhnlichen Sinn, noch vorkommt, rechne ich nicht hierher. Denn hier ist der *οἰκονόμος* verschieden von dem *κύριος*.

ὀστράκινος 'tönern' kommt in der klassischen Literatur nicht vor, dafür *ὀστρακώδης* bei Aristoteles, Theophrast, auch Hierokles. Dagegen ist es nicht selten bei S und zwar meistens in Verbindung mit *ἀγγεῖον* oder *σκεῦος*, wie bei Paulus, teils einfach das Material bezeichnend, teils mit dem Nebensinn des Wertlosen (wie II Tim. 2, 20) oder Zerbrechlichen (II Kor. 4, 7). Da das Wort aber auch bei Epiktet und dann bei Lukian auftaucht, so dürfen wir annehmen, daß es ein hellenistisches Wort war, für welches uns aus der vorchristlichen Profangräzität die Belege noch fehlen. Merkwürdigerweise hat es sich nun so gefügt, daß, während Epiktet es sonst im wörtlichen, stofflichen Sinn gebraucht (I 18, 15; III 22, 106) einmal eine den beiden neutestamentlichen Stellen einigermaßen analoge bildliche Anwendung sich findet. III 9, 18 setzt Epiktet einem reichen Weltmann, einem Rhetor, auseinander, was jeder von ihnen vor dem anderen voraus hat: jener hat hohe Gönner usw., er das Glück, niemand schmeicheln zu müssen; jener goldene Geräte, dafür aber einen tönernen *λόγος*, tönerne *δόγματα* usw. Jedermann sieht, daß der Ausdruck *ὀστράκινος λόγος* hier gar nichts Stereotypes hat, sondern lediglich ein aus dem Augenblick geborenes, allerdings treffendes Bild und Witzwort ist. Wenn nun Paulus den Körper ein tönernes Gefäß nennt, welches den heiligen Schatz des durch die Gnade Gottes geweckten geistlichen Lebens birgt, so hat dies offenbar mit der epiktetischen Metapher gar nichts zu tun. Wenn dagegen der Verfasser des II. Timotheusbriefes, der die verhältnismäßig späte Zeit, in der er schreibt, schon durch die Vergleichung der Christenheit mit einem großen Hause verrät, die gnostischen Häretiker mit hölzernen und irdenen Gefäßen vergleicht, die — hierin hinkt der Vergleich — dem Hause zwar notwendig sind, aber doch nicht zur Ehre gereichen, so kommt dies dem von Epiktet gebrauchten Bilde insofern näher, weil es sich in beiden Fällen um die Einschätzung von Persönlichkeiten handelt; aber damit ist auch die Ähnlichkeit erschöpft. Die Vorstellung von tönernen Gefäßen konnte jeder aus dem Leben, die neutestamentlichen Schriftsteller obendrein aus den Propheten des Alten Testaments entnehmen; die bildliche Anwendung trägt aber in

jedem einzelnen der drei Fälle eine so individuelle Färbung, daß es nicht bloß unbegründet, sondern fast beleidigend für jeden der drei Autoren wäre, wenn man eine Beeinflussung des einen durch den anderen statuieren wollte. So ist denn dieses Beispiel wiederum sehr lehrreich dafür, daß man nicht vorschnell aus scheinbar überraschenden Anklängen auf eine Abhängigkeit schließen darf.

πάθος von Platon an von den Philosophen zur Bezeichnung der leidenschaftlichen Gemütsbewegungen, der 'Affekte' gebraucht, in der nacharistotelischen Philosophie der Zankapfel der verschiedenen Schulen und besonders in der stoischen Ethik, welche die *ἀπάθεια* als Ziel aufstellt, zu zentraler Bedeutung gelangt, kommt im Neuen Testament nur an drei Stellen der paulinischen Briefe vor. In S findet es sich nur einmal sicher und zwar in der ursprünglichen Bedeutung des (körperlichen) Leidens (Prov. 25, 20). In den Ignatianischen Briefen ist es die stehende Bezeichnung für das Leiden Christi, für welches, wie überhaupt für das körperliche Leiden, im Neuen Testament das Wort *πάθημα* gebraucht wird. In der philosophischen Bedeutung steht es wohl unzählige Male im IV. Makkabäerbuch, dessen Gegenstand eben die Bekämpfung der Affekte bildet. Jedoch da dieses als Quelle für Paulus kaum in Betracht kommt, so wäre es allerdings sehr auffallend, wenn dieses Lieblingswort der hellenistischen Philosophie unter den neutestamentlichen Schriftstellern nur von ihm gebraucht würde. Hat denn aber das Wort *πάθος* bei Paulus die Bedeutung 'Affekt' im philosophischen Sinne? Die *πάθη ἀτιμίας* Röm. 1, 26 sind nicht schändliche Affekte — was auf dem Standpunkt der Stoa überdies ein Pleonasmus wäre — sondern, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, schändliche Handlungen beziehungsweise Duldungen. In ähnlichem Sinn, von geschlechtlichen Lüsten und Perversitäten, ist es Kol. 3, 5 zu verstehen; Luthers Übersetzung „schändliche Brunst" trifft hier so ziemlich das Richtige. Wenn im folgenden, wo es sich augenscheinlich um feinere Verfehlungen handelt, *ὀργή* und *θυμός* genannt sind, so kann der Verfasser, als er von *πάθος* schrieb, schon deshalb nicht an die philosophische Bedeutung des Wortes gedacht haben,

weil unmittelbar vorher ganz unbefangen vom Zorn Gottes geredet wird, was einem stoischen Ohr unerträglich gewesen wäre. An der dritten Stelle aber (I Thess. 4, 5) bedeutet das πάθος ἐπιθυμίας ebensowenig den Affekt der Begierde, sondern wiederum die sinnliche Brunst, welche dem Apostel ein wirkliches, von dem Gott-losen Menschen freilich selbstverschuldetes und ihn schändendes Leiden darstellt (vgl. das πυροῦσθαι I Kor. 7, 9). An die philosophische Lehre vom Affekt konnte Paulus gerade hier um so weniger denken, als er die Behaftung mit dem Pathos der ἐπιθυμία eben als Kennzeichen der „Völker, die Gott nicht kennen" anführt. Wenn er aber den Begriff πάθος von den griechischen Philosophen übernahm, so mußte er auch wissen und hätte es irgendwie zum Ausdruck bringen müssen, daß ein Teil der Heiden, und zwar die besten unter ihnen, das πάθος noch in ganz anderem Maß und Umfang verdammten als er selbst. Außerdem ist zu bedenken, daß Paulus auch das Wort πάθημα, das sonst im Neuen Testament, wie auch bei Paulus selbst, das äußere Leiden bezeichnet, zuweilen im selben Sinne wie πάθος, d. h. im Zusammenhang mit dem Begriff der Sünde gebraucht, was meines Wissens die Stoiker nie getan haben. Wenn also das singuläre Auftreten des Wortes πάθος aus einer Bekanntschaft des Apostels mit der stoischen Philosophie erklärt werden soll, so kann das nur soviel bedeuten, daß der Wellenschlag des philosophischen πάθος-Gezänks auch sein Ohr getroffen hat, ohne daß er sich Mühe gab und ein Interesse daran hatte zu erkunden, was denn die ἔθνη darunter verstehen. Ganz anders liegt die Sache bei dem Pastor Hermae. Zwar wenn er die μοιχεία, in welcher ein Weib befangen ist, πάθος nennt, so hält sich dies noch auf der paulinischen Linie (Mand. IV 1, 5). Anders dagegen in der Stelle Sim. VI 5, 5, die nicht bloß im Ausdruck, sondern auch im Gedankengehalt eine gute Kenntnis der stoischen Affektenlehre verrät: sie ist interessant genug, um hier *in extenso* wiedergegeben zu werden: πᾶσα πρᾶξις τρυφή ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ ὃ ἐὰν ἡδέως ποιῇ· καὶ γὰρ ὁ ὀξύχολος τῷ ἑαυτοῦ π ά θ ε ι τὸ ἱκανὸν ποιῶν τρυφᾷ· καὶ ὁ μοιχὸς καὶ ὁ μέθυσος . . . καὶ ὁ τούτοις τὰ ὅμοια ποιῶν τῇ ἰδίᾳ ν ό σ ῳ τὸ ἱκανὸν ποιεῖ.

περικάθαρμα 'Abschaum', 'Auswurf', ebenso selten, wie das einfache *κάθαρμα* in der griechischen Literatur häufig und geläufig ist. An und für sich wäre es gar nicht unmöglich, daß Epiktet, bei dem wir das Wort einmal finden (III 22, 78), es selbst gebildet hätte, indem er dem Simplex das verstärkende *περί* hinzufügte. Aber gerade der Umstand, daß auch Paulus es einmal gebraucht (I Kor. 4, 13), ja daß es auch bei S einmal, freilich in einer weniger durchsichtigen Bedeutung ('Lösegeld', 'Ersatz', Prov. 21, 18) vorkommt, weist darauf hin, daß auch das Kompositum der Koine nicht unbekannt war. Im übrigen ist das Verbum *περικαθαίρω* in der einfachen Bedeutung 'ringsum oder völlig reinigen' nicht bloß der hellenistischen Sprache eigen (IV Makk. 1, 29; Epiktet I 19, 5), sondern schon dem Platon und Aristoteles. In S dagegen steht es in der spezifisch religiösen oder kultischen Bedeutung der 'Entsühnung' und zwar zur Bezeichnung heidnischen Aberglaubens, ebenso in der Didache 3, 4 [1]. Die letztere Bedeutung scheint, wenn den Grammatikern Glauben zu schenken ist, auch dem Schimpfwort *κάθαρμα,* und so vielleicht auch dem *περικάθαρμα* zugrunde zu liegen, wiewohl das letztere sich auch von jener natürlichen Bedeutung aus leicht erklären ließe als dasjenige, was bei der Reinigung abfällt, beziehungsweise weggeschnitten werden muß, wenn das Gewächs gesund bleiben soll.

περπερεύομαι prahlen (I Kor. 13, 4) kommt sonst in der ganzen Bibel, auch bei P nicht vor. Epiktet hat das Adjektiv *πέρπερος* ('windbeutelig') III 2, 14, das bei Polybios zuerst auftritt, und *ἐμπερπερεύομαι* 'sich blähen', 'großmachen' (II 1, 34). Bei M. Aurel findet sich auch das Simplex (V 5). So könnte es freilich scheinen, als ob es speziell ein stoischer Ausdruck wäre. Aber die Aussagen der Grammatiker, das Vorkommen des Kompositums *ἐμπερπερεύεσθαι* bei Cicero (ad Atticum 1, 14) und besonders die Tatsache, daß der Stamm *πέρπερος* von der lateinischen Sprache annektiert wurde, um

---

[1] Dieser kultischen Bedeutung der Entsühnung liegt — worauf mich R. Wünsch aufmerksam machte — offenbar nicht sowohl die Vorstellung der völligen Reinigung als vielmehr der Ritus des Ringsherumtragens des Sühnemittels um das Reinigungsobjekt zugrunde.

allerdings zu der Bedeutung 'nichtsnutzig', 'verkehrt' erweitert zu werden, beweist, daß auch dieses Wort im Zeitalter des Hellenismus geläufig war (Melcher 61). Bei Paulus verstärkt freilich der Umstand, daß er im selben Atem drei, dem übrigen Neuen Testament fremde Wörter gebraucht (*περπερεύεσθαι, ἀσχημονεῖν, φυσιοῦσθαι*) den Eindruck, daß er sich die Ausdrucksweise der Koine in besonderem Maße angeeignet hat. (S. die Bemerkung zu *ἀσχημονεῖν* und *φυσιοῦσθαι.*)

πιθανολογία nur einmal im Neuen Testament, Kol. 2, 4, und zwar im üblen Sinn von Irrlehren, die mit einem gewissen täuschenden Schein auftreten. Das Wort ist sonst nur aus Platons Theaitetos bekannt: hier bedeutet es eine nur mit Wahrscheinlichkeiten und Vermutungen operierende Beweisführung im Gegensatz zur zwingenden Logik. Bei Epiktet findet sich zwar nicht das Substantiv, dagegen der Ausdruck *ἡ πιθανολογικὴ δύναμις* im Sinne einer an sich wertvollen dialektischen Kunst oder Fertigkeit, die jedoch auch zum Schlechten gebraucht und, wie alle *δυνάμεις*, dem sittlich noch nicht Gefestigten gefährlich werden kann. Es ist natürlich nur Zufall, daß die beiden Wörter in der Profangräzität als Hapaxlegomena sich darstellen; denn Epiktet gebraucht jenen Ausdruck als einen feststehenden, und das Verbum *πιθανολογέω* findet sich bei Aristoteles und Epikur. In Kol. 2, 4 scheint es mir aber in seiner deutlichen Bezugnahme auf gnostische, eben mit den Mitteln philosophischer Dialektik arbeitende Irrlehrer zu den Indizien einer nachpaulinischen Abfassung oder Überarbeitung zu gehören.

προαιρέομαι 'sich etwas vornehmen', 'sich entschließen' II Kor. 9, 7. Diese allgemeinere Bedeutung, die sich aus der ursprünglichen Bedeutung 'vorziehen', 'etwas wählen an Stelle eines anderen', entwickelt hat und, bei Aristoteles schon auftretend, von Polybios ab ganz gewöhnlich ist, finden wir auch bei Epiktet II 23, 43. Interessant ist es zu beobachten, wie bei S die ursprüngliche Bedeutung vorherrscht, bei A dagegen die spätere. Ein Anlehen bei der Stoa liegt also unter keinen Umständen vor, zumal da bei Epiktet das Verbum auch nur einmal vorkommt, ganz im Gegensatz zu dem überaus häufigen

und zum Grundstock der epiktetischen Terminologie gehörigen *προαίρεσις* und *προαιρετικός*.'

προκοπή 'Fortschritt', 'Förderung' zweimal im Philipperbrief (außerdem I Tim. 4, 15). Dieses Wort, im Unterschied vom Verbum *προκόπτειν* als unattisch verworfen (Phrynichos ed. Lobeck p. 85) kann einigermaßen als eine stoische Schöpfung betrachtet werden, jedenfalls in dem speziellen Sinn eines Fortschritts oder Fortgeschrittenseins in der ethischen Bildung. Zwar nicht gerade in diesem Sinne, aber doch mit unverkennbarer Anspielung auf den stoischen Kunstausdruck erwähnt es auch Cicero (ad Att. 15, 16), und bekannt ist der Begriff des *προκόπτων*, der in der Stoa allmählich an die Stelle des (in Wirklichkeit kaum zu findenden) *σοφός* getreten ist. An den beiden Stellen des Philipperbriefs (1, 12 und 25) ist es ebenfalls im guten Sinne, allerdings mit einem Genitiv des Objekts gebraucht (*τοῦ εὐαγγελίου — τῆς πίστεως*)[1]; besonders nahe kommt dem stoischen Gebrauche I Tim. 4, 15, wo es sich um die Förderung der ganzen Persönlichkeit, nicht bloß einer einzelnen Seite handelt (*ἵνα σοῦ ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν*). Dagegen ist im II. Timotheusbrief das Verbum *προκόπτειν* mehrmals von einer Zunahme *in deterius* gebraucht, was geradezu eine Verleugnung des stoischen Sprachgebrauchs wäre, wenn überhaupt der Verfasser dabei an die Stoa gedacht hätte. Aber auch bei Paulus ist diese Annahme unnötig, da von Polybios ab das Wort auch in der nicht philosophischen Literatur vorkommt, wie es denn auch bei A sich findet. Das Verbum *προκόπτω* steht auch Luk. 1, 52; und im II. Klemensbrief (17, 3) ist ganz ähnlich wie im Philipperbrief von einem *προκόπτειν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου* die Rede.

προσκόπτω 'Anstoß nehmen', 'sich ärgern', in dieser Bedeutung von Polybios an nachweislich, wie auch das Hauptwort *προσκοπή* (II Kor. 6, 3). Letzteres fehlt nur zufällig bei Epiktet, denn er kennt natürlich die spezifisch stoische Verwendung dieses Begriffs als des Pendants zum *νόσημα* (Hang)[2], wie aus dem analogen Gebrauch des Verbums

---

[1] Der Genitiv *ὑμῶν* scheint mir eher von *πίστεως* als von *προκοπή* direkt abzuhängen. [2] B[1] 276.

προσκόπτειν neben *ὀργίζεσθαι*, *χαλεπαίνειν* usw. hervorgeht (I 28, 10; vgl. I 18, 9 *τὸ προσκοπτικὸν καὶ μισητικόν*). Cicero übersetzt bekanntlich den stoischen Terminus *προσκοπή* mit *offensio*. Beide Wörter finden sich wiederum nur bei Paulus (denn I Petri 2, 8 hat *προσκόπτειν* den auch sonst im Neuen Testament gebräuchlichen objektiven Sinn 'anstoßen an etwas' und dadurch zu Fall kommen). Etwas Auffälliges hat dies aber nicht, da, wie gesagt, beide Wörter dem hellenischen Sprachgebrauch angehören und das Verbum wenigstens auch bei Sir. sich findet und zwar sowohl gleich 'Anstoß nehmen', als auch gleich 'Anstoß geben'; im letzteren Sinne auch bei I Klem. 21, 5. Paulus hat außerdem auch noch das Derivatum *πρόσκομμα* (im äußerlichen Sinne 'Anstoß', 'Hindernis' und im innerlichen gleich *προσκοπή*), das außerhalb der Bibel erst bei Plutarch sich findet, aber den S geläufig ist und auch im Pastor Herm. gebraucht wird. *Ἀπρόσκοπος* kommt nur im Neuen Testament und bei A (Sir. und III Makk.) vor.

προτίθεμαι 'einen Vorsatz fassen' Röm. 1, 12 (und Eph. 1, 9) ist wiederum ein zwar schon in klassischer Zeit gebrauchtes, aber dann besonders in der späteren Gräzität gewöhnliches Wort, das zwar bei S in anderem (wörtlich lokalem) Sinn angewendet wird, dagegen bei A auch in der erstgenannten Bedeutung. In der stoischen Psychologie spielt es allerdings eine gewisse Rolle als eine Spezies der *ὁρμή* oder des Wollens; aber Paulus braucht es ganz im landläufigen Sinne, wie auch das Hauptwort *πρόθεσις*, das übrigens auch Lukas hat, und denkt nicht entfernt daran, daß dies ein stoischer Terminus ist.

σαίομαι wird einmal von Paulus und zwar in der sonst nirgends belegten Bedeutung 'wankelmütig werden', 'sich erschüttern lassen' gebraucht (I Thess. 3, 3). Sehr nahe berührt sich damit die Stelle bei Diog. Laert. (IV 41), wo es soviel bedeutet wie 'gerührt', 'ergriffen werden'. Im selben Sinn, aber noch mehr in der Bedeutung 'schmeicheln' und 'sich schmeicheln lassen' ist es in der poetischen Literatur der klassischen Zeit nicht selten und wird dann auch von der späteren Prosa angeeignet. Bei Epiktet kommt es einmal vor in der natürlichen Bedeutung 'wedeln' (von den Hunden),

weshalb um so weniger Anlaß vorhanden ist, das Zusammentreffen des Paulus mit Epiktet irgendwie auffällig zu finden.

σκοπός in der Bedeutung 'Ziel' (Philipp. 3, 14) gehört zu den gutgriechischen Wörtern, die dem Apostel Paulus als einem mit der griechischen Sprache und der Anschauung der Hellenen von Jugend auf vertrauten Manne näher lagen als den meisten anderen neutestamentlichen Autoren, und deren ausschließliches Vorkommen bei ihm somit nichts Befremdliches hat, so wenig wie die anderen von der griechischen Athletik genommenen Begriffe und Bilder. Daß es auch bei Epiktet nicht fehlt, ist ebenfalls ganz natürlich. Wenn aber nicht einmal dieser eine Kenntnis der spitzfindigen Unterscheidung von *τέλος* und *σκοπός* verrät, die dem letzteren Wort zu einer gewissen Sonderbedeutung innerhalb der stoischen Schulsprache verholfen hat (Stobaios Anth. II 76, 16 W), so ist dessen Gebrauch bei Paulus noch viel weniger als „Stoizismus" zu betrachten. Auch in der Sap. Sal. wird das Wort so gebraucht, ebenso in den Klementin. Briefen.

στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Während das Wort *στοιχεῖα* in Hebr. 5, 12 die Anfangsgründe, in II Petri 3, 10 die Elemente im physikalischen Sinn bezeichnet, ist der Ausdruck *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* dem Paulus eigentümlich (Gal. 4, 3 und 9; Kol. 2, 8 und 20). Der langjährige Streit der Exegeten, ob darunter die Anfangsgründe, d. h. die primitiven, nur vorübergehend gültigen Satzungen der Welt im Gegensatz gegen die höheren, definitiven Ordnungen des Gottesreiches oder die Elemente im physischen, genauer im theologischen Sinn als die Gestirngeister oder überhaupt die den (vergänglichen) Kosmos beherrschenden Mächte gemeint seien, kann nach der grundlegenden Untersuchung von H. Diels (Elementum, Leipzig 1899) im allgemeinen als zugunsten der letzteren Auffassung entschieden gelten. Ihr hat sich auch die theologische Exegese mehr und mehr angeschlossen, so Ernst Kühl in seiner Erläuterung der paulinischen Briefe (Band 1, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1907) und H. Lietzmann im Handbuch zum Neuen Testament III 1, 1906 ff., während z. B. Bernhard Weiß auf seiner abweichenden Auffassung beharrt. Zuzugeben ist, daß die Diels'sche Erklärung erschwert wird

durch die Erwägung, daß der Apostel das mosaische Gesetz, dem er selbst einst diente, kaum in dieser Allgemeinheit als ein Werk, bei dem Gott selbst sozusagen gar nicht beteiligt gewesen wäre, darstellen und gar mit dem von ihm so schroff verurteilten Götzendienst der Heiden auf eine Linie stellen konnte. Andererseits tritt an beiden Stellen ganz klar hervor, daß er bei seinem Urteil speziell das Äußerliche und Äußerlichste am Gesetzesdienst im Auge hat, nämlich die religiösen Übungen, sofern sie an die kosmischen Zeiten gebunden, also gleichsam von den Weltgeistern, den Astralmächten diktiert sind, und von diesem Gesichtspunkt aus erscheint ihm momentan der Unterschied zwischen heidnischer und jüdischer Religionsübung als irrelevant. Daß die Äußerungen des Apostels über das jüdische Gesetz nicht leicht unter einen Hut zu bringen sind, ist eine anerkannte Sache, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß er an den fraglichen Stellen, wo sich's um einen Rückfall von Christen ins Judentum handelt, das Gesetz nur nach der negativen Seite seiner Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit betrachtet, nicht nach seiner positiv „pädagogischen" Bedeutung, in welchem Betracht er den Gottesdienst niemals der heidnischen Verehrung der *φύσει μὴ ὄντες θεοί* und dem leeren Trug der *φιλοσοφία* gleichstellen konnte. Im übrigen entspricht gerade diese „superstitiöse Anbetung der Elemente", welche Diels dem paulinischen Ausdruck zugrunde gelegen sein läßt, am allerwenigsten der stoischen Anschauung, wenigstens in ihrer reinen Gestalt, für welche vielmehr die pantheistische Vereinheitlichung der Naturmächte und der göttlichen Wirksamkeit bezeichnend ist, wie denn auch Diels selbst es ausspricht, daß Paulus hier an die jüdische Volksanschauung anknüpfe, wonach die *στοιχεῖα οὐράνια* von Engeln geleitet werden (aaO. 51)[1].

---

[1] Eingehend und umsichtig ist der paulinische Begriff der *στοιχεῖα* erörtert von M. Dibelius (Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909). Im ganzen mit Diels einig weist er jedoch darauf hin, daß man nicht bloß an die Gestirngeister denken dürfe, sondern überhaupt an die Geister, die den *κόσμος* regieren. (Ähnlich neuestens auch Friedr. Pfister in Philol. 69, 1910, H. 3.) Auch betont er mit Recht, daß es ver-

σύμφωνος kommt nur einmal bei Paulus vor, und zwar in der Formel *ἐκ συμφώνου* 'nach Übereinkunft' (I Kor. 7, 5); also keine Spur von der bedeutungsvollen Anwendung des Begriffs in der Stoa, welche das Ziel des Menschen in die *συμφωνία* mit dem Willen des Weltordners setzt (Chrysipp bei Diog. Laert. VII 88; Epikt. I 4, 18 *τὴν προαίρεσιν σύμφωνον ἀποτελέσαι τῇ φύσει*) und die Gegensätze 'Sommer und Winter' 'Tugend und Laster' usw. zur *συμφωνία τῶν ὅλων* für notwendig hält (Epikt. I 12, 16); *συμφώνως τῇ φύσει* ist bei letzterem nur ein vollerer Ausdruck für *κατὰ φύσιν*. Statt des Substantivs *συμφωνία*, das sich nur bei Lukas, in musikalischer Bedeutung, findet (15, 25), gebraucht Paulus das spätgriechische Wort *συμφώνησις* (II Kor. 6, 15: *τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ;*). Bei P kommt *συμφωνεῖν* und *σύμφωνος* öfter vor im Sinne der Eintracht, ebenso bei A. Doch findet sich hier (IV Makk. 7, 7) auch der Ausdruck *σύμφωνος νόμου* (*σ.* mit Genitiv schon bei Platon) und ganz stoisch klingt die Weisheit des Ecclesiastes (7, 15): *σὺν τούτῳ (τῷ ἀγαθῷ) συμφώνως τοῦτο (τὸ κακὸν) ἐποίησεν ὁ θεός.*

συνίστημι (*συνιστάνω*) von Paulus ziemlich häufig gebraucht, meist in der auch bei Epiktet vorwiegenden Bedeutung 'empfehlen', doch auch als 'dartun' und intransitiv im II. Aorist 'bestehen aus'[1]. In allen diesen und noch mannigfaltigeren Bedeutungen ist das Wort in der klassischen und hellenistischen Prosa gebräuchlich, auch der Ausdruck *συστατικὴ ἐπιστολή* (II Kor. 3, 1; vgl. Diog. Laert. V 18 und Epikt. II 3, 1 *γράμματα συστατικά*). Auch bei A tritt die Bedeutung 'empfehlen' deutlich hervor, während sie bei P wieder fehlt. Epiktet gebraucht das Wort besonders, um die

---

kehrt wäre, in der betreffenden Stelle Gal. 4 die Quintessenz der paulinischen Gedanken über das Judentum zu suchen. Nicht beipflichten kann ich ihm aber darin, daß Paulus auch die von den Heiden verehrten Götter als *ἐπίτροποι* und *οἰκόνομοι* (sic!), d. h. als die wirklichen Verwalter der Welt (p. 83) hätte gelten lassen. Dies läßt sich mit Röm. 1 schlechterdings nicht zusammenreimen, und wenn Paulus unter der *κτίσις* (Röm. 1, 25) die Geistwesen, von denen die gesamte Schöpfung regiert wird, verstanden hätte, so konnte er unmöglich den Heiden aus ihrer Verehrung der (tatsächlichen!) Weltregenten einen so vernichtenden Vorwurf machen.

[1] Ebenso II Petri 3, 5.

Unsitte der Empfehlung von jungen Leuten an Lehrer der Philosophie zu geißeln. Eine tiefere Bedeutung haben allerdings auch diesem Begriff die Stoiker beigelegt, indem sie die natürlichen und weiterhin die höchsten moralischen Bedürfnisse des Menschen, die innere Einheit und Übereinstimmung mit sich selbst, als etwas darstellten, was die Natur dem Menschen selbst empfehle (vgl. die Ausführung, welche Cicero nach Panaitios im 2. Buch der *Officia* Cap. 13 ff. über die *commendatio* gibt). Ähnlich sagt Epiktet „mich hat Gott mir empfohlen" d. h. er hat mich auf mich selbst hingewiesen als auf das heiligste Gut, das es für mich gibt und zu bewahren gilt (IV 12, 12). Von dieser philosophischen Bedeutung abgesehen hat jedoch das Wort nichts Stoisches an sich, es gehört aber immerhin der besseren Gräzität an.

σωφρονέω wird im Neuen Testament nicht bloß von Paulus gebraucht; es steht auch bei Markus 5, 15 (Luk. 8, 35) im physischen Sinne als Gegensatz zur geistigen Störung; ähnlich II Kor. 5, 13 im Gegensatz zur Ekstase. Dagegen wollte man darin, daß der Apostel das Wort einmal auch im ethischen Sinn gebraucht (Röm. 12, 3), eine Verwandtschaft mit der griechischen Philosophie entdecken. Doch reicht hierzu diese eine Stelle, die noch dazu in einem Wortspiel besteht, nicht aus, zumal weil das im philosophischen Sprachgebrauch viel wichtigere Substantiv *σωφροσύνη*, sowie das Adjektiv *σώφρων* fehlt, während das Auftreten dieser beiden Wörter in den Pastoralbriefen, wie auch in der alttestamentlichen apokryphen Literatur in der Tat ein Anzeichen hellenischen Einflusses ist. Übrigens ist gerade bei der Stoa der alte sokratische Begriff der *σωφροσύνη* durch die Lehre von der Einheit aller Tugenden und das Überwiegen des inhaltsvolleren Begriffs des Natur- und Vernunftgemäßen etwas in den Hintergrund getreten.

φιλοσοφία. Vor ihr wird Kol. 2, 8 als vor einer verführerischen Kunst gewarnt, der stärkste Beweis dafür, wie wenig wirkliche Kenntnis und unbefangene Schätzung der griechischen Philosophie der Briefschreiber besitzt, der aber in diesem Fall sicher nicht Paulus selbst ist. Von hier aus ist nur noch ein Schritt zu dem gehässigen Hohne, mit welchem in der *Epistola ad Diognetum* 8, 2 von den *ἀξιόπιστοι φιλό-*

σοφοι die Rede ist, die kurz darauf mit dem Ehrennamen *γόητες* bedacht werden. Daß das Wort im Neuen Testament sonst nie vorkommt, kann niemand wundernehmen, andererseits mußte der Biograph des Paulus bei der Schilderung seines Besuchs in Athen wohl oder übel die epikureischen und stoischen Philosophen erwähnen.

φιλόστοργος, von Xenophon und Platon an speziell als Bezeichnung der Verwandtenliebe gebräuchlich, spielt bei der Stoa, besonders der späteren, entsprechend der hier mehr hervortretenden Schätzung der natürlich menschlichen Empfindungen, eine große Rolle, wie denn eines der schönsten Kapitel in den Dissertationen Epiktets der *φιλοστοργία* gewidmet ist. In AS findet sich der Begriff bezeichnenderweise nur in den offenkundig hellenisierenden Makkabäerbüchern, und zwar von der natürlichen Selbstliebe wie von der Elternliebe. Paulus überträgt ihn auf das brüderliche Verhältnis der Gläubigen, und so ist er auch in Epist. ad Diogn. 1, 1 gebraucht. Wir können also dieses Wort immerhin zu denen rechnen, welche Paulus seiner größeren Vertrautheit mit dem griechischen Wesen verdankt [1].

φυσιόομαι 'aufgeblasen sein', 'sich brüsten', im I Korintherbrief öfters, auch Kol. 2, 8. In dieser Form ist das Verbum in der Profangräzität nicht nachzuweisen, wogegen *φυσάω* und *φυσάομαι* in derselben Bedeutung gut griechisch ist und auch bei Epiktet und AS vorkommt. Vielleicht gehört das Wort der niederen Umgangssprache an; jedenfalls beweist es nichts für eine hellenistische, geschweige denn stoische Beeinflussung des Apostels.

Überblicken wir noch einmal diese 48 Wörter, beziehungsweise Ausdrücke [2], welche Paulus allein mit Epiktet gemein hat, so hat sich gezeigt, daß die weitaus meisten keinen Anlaß

[1] Die Bedeutung und das gegenseitige Verhältnis der Begriffe *φιλεῖν*, *στέργειν* und *ἀγαπᾶν* hat feinsinnig dargestellt L. Schmidt (aaO. I 275 u. 391).

[2] Nachträglich füge ich noch hinzu: *δογματίζω*, *δουλαγωγέω*, *θριαμβεύω*; *ἐπισωρεύω*, das Epiktet einmal gebraucht, findet sich nur II Tim. 4, 3; dagegen das simplex *σωρεύω* auch Röm. 12, 20, freilich in einem Zitat aus Prov. 25, 22.

geben, irgend eine besonders nahe Bekanntschaft des Apostels mit der profanen Literatur oder überhaupt der spezifischen Denk- und Ausdrucksweise der Griechen anzunehmen. Vielmehr sind es fast lauter Wörter, die ihm aus der Septuaginta und besonders aus den alttestamentlichen Apokryphen bekannt sein mußten oder konnten; wo dies nicht zutrifft, oder für den Fall, daß ihm die letzteren nicht oder nur zum Teil bekannt waren, erklärt sich ihr Gebrauch daraus, daß Paulus eben in der hellenistischen Sprache auferzogen war und selbstverständlich auch manches von der hellenischen Anschauungs- und Redeweise sich unwillkürlich angeeignet hat. Immerhin bleibt ein kleiner Rest von Wörtern übrig, welche zeigen, daß nicht bloß überhaupt der Wortschatz der höheren Koine sondern auch die philosophische Terminologie, darunter auch etliche stoische Lieblingsausdrücke (*ἀπερισπάστως, ἀσχημονεῖν, ἑκών, ἐντρέπω, οἰκονομία, πάθος, φιλόστοργος* usw.) ihm einigermaßen zu Gebot standen. Andererseits fanden wir durchgängig, daß gerade die spezifisch philosophische Bedeutung, welche viele dieser Wörter in der Stoa angenommen hatten, dem Apostel unbekannt oder gleichgültig ist, ja daß er zuweilen geradezu in Widerspruch zu ihr tritt.

Etwas anders würde sich das Verhältnis stellen, wenn wir auch den Epheserbrief und die Pastoralbriefe zu den echten Paulinen rechnen dürften: hier sind die Berührungen mit der einer höheren Bildungssphäre angehörigen Diktion deutlicher, und auch spezifisch stoische Wörter und Begriffe treten hier häufiger auf. Ich nenne im folgenden wieder nur diejenigen, welche sich innerhalb des Neuen Testaments nur in den betreffenden „Paulinen“ und zugleich auch bei Epiktet finden. Aus dem Epheserbrief: *κυβεία* (vgl. mit dem epiktetischen *κυβεύω* ‘ein leichtsinniges oder betrügerisches Spiel treiben’), *σαπρός* (vom *λόγος*, wie Epiktet vom *δόγμα*), *σκοτοῦσθαι* (von der geistigen Verblendung) und *φρόνησις*; aus den Pastoralbriefen *ἁγνεία* (im ethischen Sinn), *ἀνυπότακτος, ἀπαίδευτος, ἀποθησαυρίζω, γυμνασία, γυναικάριον, ἐπανόρθωσις, ἐπιπλήσσω, κενοφωνία* (Epikt. II 17, 8: *κενῶς τὰς φωνὰς ταύτας ἀπηχοῦμεν*; II 6, 19: *κενὰ ὀνόματα*), *κόσμιος, ὁμολογουμένως* (auch Ep. ad Diogn. 5, 4), *παρακολουθέω, σώφρων* und *σωφροσύνη* [*σωφρονίζω*

und *σωφρονισμός*], *τεκνοτροφέω*, *τέλος* (= Zweck), *ὑγιὴς λόγος*, *ὑγιαίνοντες λόγοι* (überhaupt die Übertragung des Begriffs der Gesundheit auf das geistige Gebiet), *ὑδροποτέω* [1], *ὑποτύπωσις*, *φίλαυτος* (auch bei Epiktet im tadelnden Sinn), *χαλεπός* [2].

Jedoch auch bei Hinzunahme der von uns als unecht betrachteten Briefe wird das Ergebnis kein wesentlich anderes, wie im einzelnen wieder leicht zu zeigen wäre.

B. Der Stil des Apostels Paulus

Wie in dem Wortschatz, so, und vielleicht in noch höherem Maße, wollte man auch im Stile des Paulus eine Verwandtschaft mit Epiktets Diatriben finden, die man sich nur aus einer besonders starken Beeinflussung durch den Hellenismus erklären zu können glaubte. Indem ich eine eingehende und allseitige Darstellung des paulinischen Stiles Berufeneren überlasse, beschränke ich mich hier darauf, einige Beobachtungen, die mir bei wiederholter Lektüre der paulinischen Briefe und der epiktetischen Lehrvorträge aufgestoßen sind, mitzuteilen. Daß die Argumentationsweise bei Paulus stark an die Dissertationen des Epiktet erinnert, ist längst erkannt worden [3], und wird neuerdings auch von Nägeli (aaO. 13) zugegeben. Zu bedauern ist, daß J. Viteau in seinen äußerst verdienstlichen Arbeiten über das Griechisch des Neuen Testaments

---

[1] In der Septuaginta einmal bei Dan. 1, 12.

[2] Außer II Tim. 3, 1 kommt es auch Matth. 8, 28 vor, aber von Personen, in der Bedeutung 'schlimm', 'bösartig'.

[3] Feine aaO. 79; Joh. Weiß, Die christl. Freiheit, Göttingen 1902, 8; Leipoldt aaO. 146. Am besten und eingehendsten hat Georg Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, 67 ff. über den Stil des Apostels gehandelt. Meine Ausführung soll nur eine Ergänzung dazu, allerdings zugleich eine Einschränkung der von Heinrici gezogenen Folgerungen sein. Betreffs des Sprachgebrauchs Epiktets in grammatischer, lexikalischer und stilistischer Hinsicht verweise ich auf die mehrfach erwähnte, eingehende und nützliche Untersuchung von P. Melcher. Von allgemeinerer Bedeutung ist die Schrift A. Thumbs, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßburg 1901, und für die Sprache des Neuen Testaments bildet in rein philologischer Hinsicht immer noch die Grundlage das Buch von F. Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch, 2. Aufl., Göttingen 1902.

zu wenig auf die Parallelen aus der profanen Gräzität eingegangen ist. Freilich läßt sich, wie heutzutage wohl allgemein zugestanden ist, das neutestamentliche Griechisch nicht mehr als eine Einheit betrachten und behandeln, sondern es tut not, die einzelnen Schriften oder Schriftengruppen jede für sich besonders zu untersuchen. Wenn ich dies im folgenden mit den paulinischen Briefen, und auch dies nur mit Beziehung auf Epiktet unternehme, so möge man dies im vollen und bescheidensten Sinne als einen „Versuch und eine Vorarbeit“ betrachten.

Ich hebe im wesentlichen nur diejenigen Elemente der paulinischen Redeweise heraus, welche innerhalb des Neuen Testaments dem Apostel allein eigen sind und zugleich auch bei Epiktet sich finden. Da steht in erster Linie die bei letzterem so überaus häufige aber auch dem Paulus geläufige Formel μὴ γένοιτο, welche eine von dem Hörer oder Leser aus einer vorangegangenen Behauptung möglicherweise gezogene Folgerung in temperamentvoller Weise abwehrt. Da sie ihre eigentliche Stelle in einer theoretischen, dialektischen Auseinandersetzung hat, so ist es nur natürlich, daß sie von Pl[1] am häufigsten im Römerbrief, sodann im Galaterbrief, weniger in den Korintherbriefen, gar nicht in den übrigen angewendet wird. Während Viteau (aaO. 39) den Ausdruck als einen dem Pl eigentümlichen bezeichnet, weist Nägeli nebenbei darauf hin, daß er schon in S „also in der griechischen Gemeinsprache“ sich finde (aaO. 13). Dies ist z. B. der Fall Josua 24, 16 und Gen. 44, 17. Beidemal tritt aber noch ein Dativ hinzu (μοι oder ὑμῖν) und beidemal handelt es sich um eine praktische Verwahrung, nicht um eine theoretische Abwehr. Man kann also diese Art der Verwendung nicht ohne weiteres der paulinischen an die Seite stellen; von einem formelhaften Gebrauch, wie bei Pl und Epiktet ist ohnedies keine Rede. Im selben Sinne, wie bei S, und zwar ohne Dativ, kommt der Ausdruck auch im Neuen Testament einmal

---

[1] Da ich die Chiffre P als abgekürzte Bezeichnung für die *Patres apostolici* gewählt habe, so soll im folgenden Pl als Abkürzung für Paulus gebraucht werden.

vor, nämlich Luk. 20, 16. So bleibt es denn dabei, daß der epiktetische Gebrauch des Ausdrucks innerhalb des Neuen Testaments sich nur bei Pl findet. Dies wäre an sich noch nicht besonders auffallend, da eben nur Paulus tatsächlich in seiner Geistesart etwas dem Epiktet Verwandtes hat. Auffallend ist jedoch, daß die Formel auch in der übrigen Profanliteratur, soviel mir bekannt ist, bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Sie findet sich auch nicht bei Teles, dessen Lehrvorträge sonst, wie wir noch sehen werden, auch im Stil, wie im Gedankengehalt, den epiktetischen am nächsten stehen. Trotzdem ist natürlich an ein Anlehen des Epiktet bei Paulus nicht zu denken; und da dieser sein *μὴ γένοιτο* nicht von jenem haben kann, so bleibt in der Tat keine andere Erklärung übrig, als daß beide diesen Ausdruck der Umgangssprache entnommen haben, da er sich der dialektischen Lebhaftigkeit beider in gleichem Maße empfahl.

Besonders groß ist die Übereinstimmung des Pl mit Epiktet in den Partikeln und formelhaften Wendungen, mit welchen die den Fortschritt der Gedanken tragenden Fragen eingeleitet werden. Schon die große Häufigkeit dieser rhetorischen Fragen in den betreffenden Abschnitten seiner Briefe ist auffallend (Blass aaO. 297) und erinnert auf Schritt und Tritt an Epiktet, bei dem ja fast jeder zweite Satz eine Frage ist. Aber auch die Ausdrücke selber stimmen überein, so vor allem das *τί οὖν*. Mit *ἐστιν* oder überhaupt als Anfang eines eigentlichen, vollständigen Fragesatzes kommt es natürlich auch sonst im Neuen Testament vor, aber für sich allein, als abgekürzter Fragesatz, wie bei Epiktet so überaus häufig, wird es nur von Pl gebraucht (z. B. Röm. 6, 15). Denn Joh. 1, 21 hat es eine ganz andere Bedeutung („was bist du dann?“, nämlich: wenn du nicht Christus bist). Ebenso wie bei Pl und Epiktet finden wir das *τί οὖν* auch bei Teles (z. B. 25, 13 Hense [2]) und Musonius. Daran reiht sich an die bei Pl so beliebten Formel *τί οὖν ἐροῦμεν* oder auch bloß *τί ἐροῦμεν*[1]. Letzteres finde ich zwar bei Epiktet nur an einer Stelle (III 7, 3 *τί ἐροῦμεν τοῖς ἀνθρώ-*

---

[1] Einmal auch *τί οὖν φημί;* (I Kor. 10, 19).

ποις;) dagegen ist beiden gemeinsam nicht bloß die Wendung τί εἴπω, sondern namentlich auch τί λέγει zur Einführung eines Zitats (bei Pl gewöhnlich zu ergänzen: ἡ γραφή) und τί λέγεις.[1] Im Zusammenhang damit erwähne ich auch die nicht interrogativen Verbindungen mit λέγω oder φημί, die einen neuen Gedanken oder einen selbstgemachten Einwand einführende Formel ἐρεῖς οὖν, ἀλλ' ἐρεῖ τις (Epiktet II 8, 24 ἀλλ' ἐροῦσι) und die Ausdrücke λέγω οὖν, τοῦτο λέγω, τοῦτό φημι, und besonders ἀλλὰ λέγω, λέγω δέ, λέγω γάρ, mit welchen Pl und ähnlich Epiktet, wenn auch weniger in der feierlich autoritativen Weise des ersteren, seine eigene Meinung kundgibt[2].

Um wieder auf die interrogativen Wendungen zurückzukommen, so ist hier namentlich zu nennen der häufige Gebrauch der Adverbien πῶς und ποῦ, wobei ersteres seine ursprüngliche modale, und noch mehr letzteres seine lokale Bedeutung fast ganz abgestreift hat. Dem Paulus und Epiktet gemeinsam, den übrigen Autoren des Neuen Testaments aber fremd sind die Wendungen πῶς ἔτι, ποῦ οὖν oder auch ποῦ allein im Sinne einer emphatischen Verneinung, während πῶς οὖν und πῶς οὐ oder οὐχί auch sonst im Neuen Testament sich findet. Auch die Wendungen τί ἔτι, überhaupt die vielen Fragen mit τίς und τί, die Formel οὐκ οἶδας (Epiktet οὐκ οἶσθα, πόθεν οἶδας) und besonders im Plural οὐκ οἴδατε (Epiktet οὐκ ἴστε), ferner das ἐπεί vor Fragen (übrigens auch Hebr. 10, 2), die Apostrophe σὺ τίς εἶ (Röm. 14, 4; Epikt. III 1, 22), das alles sind Punkte, in welchen eine unleugbare Stilverwandtschaft beider zutage tritt.

Dazu kommt noch das von Epiktet so gerne zum Abschluß einer Gedankenreihe verwendete λοιπόν, das bei Pl zwar nicht häufig, aber in diesem Sinne doch nur ihm eigen ist, ferner die zwar nicht bloß bei Pl aber besonders häufig bei ihm vorkommende Folgerungspartikel νῦν oder νυνὶ δέ, die Verbindungen εἴπερ ἄρα, μόνον μή, πλὴν ὅτι (letztere auch Acta 20, 23, aber eben in einer Rede des

---

[1] Von Teles schon gebraucht.

[2] λέγω δέ findet sich auch bei Musonius.

Pl !), ebenso der Gebrauch von ὥστε in selbständigen Sätzen zur Anknüpfung einer Folgerung, die Verbindung ὡςαύτως δὲ καί, die dem Epiktet geläufige Anrede ἄνθρωπε im urban ironischen Sinn, das Adverbium πάντως, das nur Lucas und Pl, mit der Negation (οὐ πάντως und πάντως οὐ) nur der letztere gebraucht, die allerdings auch sonst im Neuen Testament sich findende Redensart βλέπετε μή, endlich die nichtentwickelten Bedingungssätze (z. B. Röm. 13, 3 θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν τὸ ἀγαθὸν ποίει), welche der Rede ebenfalls etwas Energisches und Adstringierendes geben [1].

Wenn dies alles — und es könnte gewiß noch mehr beigebracht werden — bei einem aufmerksamen und mit Epiktet vertrauten Leser den Eindruck erweckt, als ob zwischen Pl und Epiktet, bzw. der Geistesart der kynisch-stoischen Diatribe eine besonders nahe Verwandtschaft bestehe, so ist dies wohl begreiflich. Es fragt sich aber, ob diese Übereinstimmungen zu dem Schluß berechtigen, daß der Apostel diese Literatur gekannt und mit Bewußtsein ihrer Einwirkung, natürlich nur nach der formalen Seite, sich hingegeben, oder auch nur sie mit solchem Interesse in sich aufgenommen habe, daß er die Spuren dieses Studiums oder dieser Kenntnis unwillkürlich in seiner Schreibweise verraten habe. Ich möchte diese Frage durchweg verneinen und zwar aus folgenden Gründen. Einmal gilt diese ganze oft überraschende Ähnlichkeit mit der Redeweise Epiktets nur von einem Teil der Briefe des Pl und auch hier nur von gewissen Partien, wo er dogmatische Anschauungen entweder neu mit dem Eifer und dem Pathos des Selbsterarbeiteten entwickelt oder mündlich Gelehrtes in Erinnerung bringt bzw. gegen Mißverständnisse oder gegnerische Angriffe verteidigt. Hierbei scheiden also von vornherein aus, abgesehen von dem Epheser- und Kolosserbrief, die mit ihrem liturgisch feierlichen Ton und ihren schwulstigen Perioden auch formell

---

[1] νῦν δέ auch bei Teles und Musonius; bei letzterem auch τί ἔτι, ποῦ, πῶς οὐχί, ὥστε, ἐπεί vor Fragen. — Auch das ἐπεί in der Bedeutung sonst ist im Neuen Testament nur dem Pl eigen (Blaß 268). Zu λοιπόν s. Melcher 20 ff.

einen direkt unhellenischen Eindruck machen [1], auch die übrigen von uns als echt betrachteten Briefe, in welchen der Apostel den Dialektiker wenig oder nicht hervorkehrt, sondern mehr die ungekünstelte Sprache des vertraulichen Briefes, des Herzens spricht. Selbst der von heftiger Erregung durchzitterte zweite Brief an die Korinther bietet fast gar keinen Anlaß zur Vergleichung mit Epiktet.

So beschränkt sich auch in der Tat die oben dargelegte Übereinstimmung des Stils etwa auf die Hälfte des Römerbriefs, wobei hauptsächlich die Kapitel 3—8, 9—11 und etwa noch 14 und 15 in Betracht kommen, sodann auf gewisse, mehr zerstreute Partien des I. Korintherbriefs und einen Teil des Galaterbriefs, besonders die Kapitel 2—4. Kein unbefangener Leser wird leugnen können, daß die Mehrheit dessen, was wir von Pl im Neuen Testament haben, nicht bloß keine Ähnlichkeit mit Epiktets Dissertationen oder überhaupt mit der kynisch-stoischen Schriftstellerei aufweist, sondern vielmehr, auch in Sprache und Ausdrucksweise, einen völlig anderen Geist atmet. Nun könnte man ja sagen, Pl, als Meister der Sprache, der er sicherlich war, bedient sich der hellenischen Ausdrucksformen eben nur da, wo er sie für seine polemisch oder pädagogisch dogmatischen Zwecke brauchen kann. Epiktet spricht immer in derselben, lebhaft eindringlichen und dabei doch ruhigen und nüchternen, kühl intellektuellen Weise, vom Dozieren oder Perorieren stets rasch wieder zum populären Demonstrieren und schlagfertigen Dialogisieren übergehend; Paulus aber ist eigentlich — so würde man dann annehmen — in einer anderen Mitteilungsweise zu Hause, geht aber, wo er es für gut findet — mit Bewußtsein, Notabene! — zu dem ihm innerlich fremden, hellenisierenden Stile über. Ich glaube, diese Annahme ist psychologisch nicht haltbar und auch des großen Apostels nicht würdig, der immer und überall in Sprache wie Gedanken nur sich selbst gibt. Es dürfte auch ein schwieriges Kunststück sein, in einer Sache, die einem so ungeheuer am Herzen liegt und die ganze Seele aufrührt, wie dem Pl, eine

[1] S. a. Blaß 270

mehr oder weniger nur äußerlich angelernte, aus mündlichen oder schriftlichen Reminiszenzen sich erbauende Sprache zu reden. Kurzum die Einheitlichkeit des schriftstellerischen Charakters des Apostels würde durch jene Annahme gefährdet.

Dazu kommt aber noch ein zweites, gewichtigeres Argument. Nach allem, was wir von dem Bildungs- und Lebensgang des Apostels wissen, und nach seiner ganzen durchaus ablehnenden Stellung, die er aller menschlichen Weisheit, auch der griechischen Philosophie gegenüber einnimmt[1], ist es ganz unwahrscheinlich, daß er jemals den philosophischen Vorträgen, die er ja wohl anhören konnte, oder den philosophischen Schriften, deren er wohl habhaft werden konnte aber sicherlich nicht begehrt hat, jenes Maß von Aufmerksamkeit oder Interesse zugewandt hätte, das nötig war, um ihn zu solch perfekter Handhabung des Diatribenstils zu befähigen. Und so wäre es in der Tat eine gewisse Charakterlosigkeit, die wir ihm nicht zutrauen, wenn er für seine heilige Sache die Ausdrucksmittel jener von ihm so gering geachteten oder wenig verstandenen unheiligen Weisheit verwendet, also gewissermaßen sich mit fremden Federn geschmückt hätte. Man halte nicht dagegen sein eigenes Bekenntnis (I Kor. 9, 20), daß er den Juden ein Jude, den Nichtjuden ein Nichtjude geworden sei, um auch sie für das, was so ungriechisch war, zu gewinnen! Denn was er damit meint, ist nur die Anbequemung an ihre Lebensart, das Anknüpfen an und Eingehen auf ihre Vorstellungsweise. Es ging aber nicht so weit, daß er bewußtermaßen ihre Sprache geredet und ihre Argumentationsweise angewendet hätte; denn er selbst stellt auch die Art seiner Verkündigung in diametralen Gegensatz zu der philosophischen Überzeugungskunst, wenn er sagt „es gefiel Gott wohl durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben; sintemal die . . . Griechen nach Weisheit fragen, wir aber predigen den gekreuzigten Christ . . . den Griechen eine Torheit“

[1] Nösgen (aaO. 243): Pauli Erklärung (I Kor. 1, 17 ff.) zeigt unwiderleglich, daß er als Bote Jesu Christi mit vollem Bewußtsein ein Gegner aller Vermischung mit griechischer Schulweisheit und auch mit orientalisch religiöser Geheimlehre gewesen ist.

(I Kor. 1, 21 ff.). Die *μωρία* bezieht sich allerdings zunächst auf den Inhalt, nicht auf die Form seiner Verkündigung; aber wir werden ihm doch nicht die Geschmacklosigkeit zutrauen, den Griechen das Gegenteil der Weisheit, die sie suchen, in den Formen dieser Weisheit beibringen zu wollen! Es bleibt also dabei, daß durch jene Annahme nicht bloß der schriftstellerische, sondern auch der ethische Charakter des Apostels geschädigt würde.

Dazu kommt nun aber noch ein dritter Punkt. Die stilistische Übereinstimmung mit Epiktet, auch innerhalb der Schranken, in denen sie überhaupt gilt, ist keineswegs so vollständig, wie sie sein müßte, wenn wir wirklich eine genaue Bekanntschaft mit der hellenischen Popularphilosophie bei ihm voraussetzen dürften. Denn wenn Pl auch viele Formen der Rede mit Epiktet gemein hat, so fehlen doch ebenso viele oder noch mehr, die für diesen charakteristisch sind. Ich meine natürlich nicht die bei Epiktet so häufigen, nur auf dem Boden des griechischen Polytheismus möglichen Beteuerungsformeln *νὴ (μὰ) Δία, νὴ τοὺς θεούς, τὸν θεόν σοι* und Ähnliches; aber wenn die nicht minder häufigen, der Belebung des Vortrags dienenden Partikeln *ναί, ἀλλά, καίτοι, οὐκοῦν, εἶτα, τοιγάρτοι*, die Fragewörter *ἆρα* (*ἆρ' οὖν*), *ποῖος, πόθεν, πότερον-ἤ*, die Frageformen *ὁρᾷς οὖν* (*ὁρᾶτε*), *τί κωλύει, τί ἄλλο ἤ*, überhaupt die Verwendung des *ἄλλο* (*ἄλλο οὐδέν, οὐδὲν ἄλλο ἤ*), die Imperative *ἄγε, ἄπαγε, φέρε, ἔα, ἔστω*, die Anreden *βέλτιστε, ταλαίπωρε, ἀνδράποδον*, die Wendungen *οἷον ἂν εἰ, ἅμα μὲν — ἅμα δέ, ἅμα καί, οὕτω δὲ καὶ ἐνθάδε* (oder *ἐνταῦθα*), *ἄν σοι δόξῃ*, und dgl., besonders auch das alleinstehende *οὔ* mit folgendem *ἀλλά* und so manches andere bei Pl gänzlich fehlt, obwohl er Gelegenheit gehabt hätte, dies und jenes zu verwenden, so reduziert sich der Eindruck der Übereinstimmung ganz erheblich.

Andererseits gebraucht Pl mit Vorliebe so manche Wendungen, die bei Epiktet ganz fehlen, wie das folgernde *ἄρα οὖν*, das fragende *πῶς δέ*, ganz zu geschweigen von den vielen hebraisierenden oder eben nur auf dem Standpunkt des supranaturalen Offenbarungsglaubens und der autoritativen

Ethik denkbaren oder aus seinem prophetisch apostolischen Bewußtsein fließenden Ausdrücken, die der ganzen Erörterung, wenn sie vielleicht eine Zeitlang uns recht hellenisch anmutete, auf einmal eine ganz andere Färbung geben. Ich nenne in dieser Hinsicht nur die Redensarten *μακάριος ὁ* etc., *ὁ θεὸς οἶδεν, οἴδαμεν* (oder *πιστεύομεν*) *ὅτι, οἶδα καὶ πέπεισμαι, οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω, γνωρίζω* (*μαρτύρομαι, παραγγέλλω*) *ὑμῖν, παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς*, die feierlichen Imperative wie *ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενείτω* (Röm. 14, 3) und dergl.

Neben dieser äußeren Ungleichheit[1], die bei aller Ähnlichkeit doch zu bemerken ist, möchte ich aber auch hinweisen

---

[1] Ich rechne dazu auch die vielen Zitate aus dem Alten Testament und die oft lang ausgesponnene rabbinische Schriftdeutung, wodurch die dem Diatribenstil ähnelnden Ausführungen durchsetzt und unterbrochen sind. Auch Heinrici hat darauf aufmerksam gemacht (der liter. Charakter 68), daß Röm. 9—11 die Methode der rabbinischen Schriftdeutung verbunden sei mit den Formen der Diatribe, freilich nicht in dem Sinne, daß ihm dadurch der bewußte Anschluß des Pl an die letztere etwa zweifelhaft geworden wäre. — Ich habe, wie schon eingangs erwähnt, bei dieser Vergleichung des epiktetischen und paulinischen Stils keinerlei systematische Vollständigkeit erstrebt, sondern nur einigermaßen übersichtlich gruppiert und in einen Zusammenhang gebracht, was mir selbst aufstieß und wichtig schien. Was Andere, insbesondere Blaß und Melcher noch außerdem notiert haben, will ich hier anhangsweise noch aufführen. 1. Sprachformen und Partikeln, die dem Epiktet (bzw. der Profangräzität überhaupt) geläufig sind, im Neuen Testament aber nur oder fast nur oder eben häufiger bei Pl vorkommen: *ἄρα, γε* (das bedeutungsvollere), *εἴπερ* (*εἴπερ ἄρα*), *ἤθελον* (cfr. *ηὐχόμην*), *ἤτοι — ἤ, καθάπερ, μὴ οὐ, πώτε* (als verstärkende Partikel), *τις* im prägnanten Sinn (etwas Rechtes), *τοιγαροῦν*. — 2. Bei Epiktet kommt vor, aber a) im Neuen Testament nicht: *ἅτε, γοῦν, ἐπείτοι*, b) bei Pl nicht oder doch seltener als bei anderen neutestamentlichen Autoren: *ἄφες* mit Konj., *δήπου, θέλω* mit folg. *ἵνα, ἵνα* nach Demonstrativis (bei Johannes mehrmals, bei Pl nur einmal), *μέντοι, ὅρα* (*ὁρᾶτε*) *μή* (mehrmals bei den Synoptikern, nur einmal bei Pl), *ποῦ* 'wohin' (nur Joh. u. Hebr.). Die Seltenheit der bei Epiktet so außerordentlich beliebten Diminutivformen und der *Adjectiva verbalia* sowie die Gleichgültigkeit gegen den Hiatus teilt Pl mit dem übrigen Neuen Testament. — 3. Nicht bei Epiktet, dagegen a) im Neuen Testament, auch bei Pl, kommt vor *ἄχρι, μενοῦνγε* (3 mal bei Pl, 1 mal bei Lukas), b) gerade bei Pl und nur bei ihm: *διόπερ, ἐπείπερ* und die unklassische Verbindung *ὡς ὅτι* (Blaß 226).

auf die innere Verschiedenheit des Tones, die auch in den am meisten hellenisch klingenden Partien der paulinischen Briefe nicht zu verkennen ist. Hier ist nichts von der bei allem Ernst und Eifer um die Sache doch im Grunde behaglichen Ruhe und überlegenen Kühle, ja anscheinenden Kälte und Gleichgültigkeit, mit der Epiktet über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschen redet, sondern eine gewisse nervöse Unruhe, eine leidenschaftliche Ungeduld, die erlösende Wahrheit, von der seine ganze Seele erfüllt ist, den Menschen beizubringen und ihr Heil, an dem ihm alles liegt, sicher zu stellen. Diese Verschiedenheit des Tones erklärt sich vollkommen einmal aus der Verschiedenheit des Gegenstandes — hier reine Vernunftwahrheit, dort ein Mysterium des Glaubens — sodann daraus, daß Pl, während er schreibt, die Wahrheit, die er verkündigen will, gleichsam selbst erst neu aus sich erzeugt oder doch gestaltet, während Epiktet nur die Aufgabe hat, klare, nüchterne, seit Jahrhunderten feststehende Grundsätze zu entwickeln und möglichst einleuchtend zu machen. Andererseits erklärt sich die besonders große stilistische Verwandtschaft des Pl mit Epiktet nicht bloß daraus, daß jener mehr als die meisten anderen neutestamentlichen Autoren den Hellenismus kennt und sich in ihn einzufühlen weiß — der Verfasser des Hebräerbriefes müßte ja, wenn dies der einzige Grund wäre, dem Epiktet noch näher stehen — sondern namentlich daraus, daß beide, jeder in seiner Art, in besonderem Maß originelle und geisterfüllte, lehrbegabte und überzeugungskräftige Persönlichkeiten sind, beide mit einer auch die Geringsten umfassenden Menschenliebe und außerordentlichen Gabe populärer Rede ausgestattet. Und wie die kynisch-stoischen Tugendprediger die Eigentümlichkeiten ihres Stils sicherlich in der Hauptsache daher haben, daß sie selber aus dem Volke stammen und die Sprache des Volkes reden, so hat auch Pl das Hellenistische seiner Rede nicht etwa den Stoikern oder Kynikern abgelauscht, sondern aus der allgemeinen Umgangssprache geschöpft, und Nägeli hat gewiß recht, wenn er sagt: „Wenn die Argumentationsweise bei Pl stark an die Dissertationen des Epiktet erinnert, so ist damit für einen Einfluß der hellenischen

Rhetorik auf seinen Stil nur wenig, für eine Beeinflussung auf literarischem Wege nichts bewiesen“.

C. Besonders bedeutungsvolle Worte und Begriffe

Bei der Aufzählung der wichtigeren Wörter, welche Pl mit Epiktet gemein hat, habe ich einige der allerwichtigsten absichtlich übergangen, weil sie eine eingehendere Besprechung erheischen. Zugleich handelt es sich bei ihnen nicht bloß um die sprachliche Übereinstimmung, sondern um den ganzen Komplex von Anschauungen, die sich daran heften, so daß also diese Untersuchung gleichsam die Brücke bildet von dem mehr äußerlichen Vergleichungsgebiet des Wortschatzes zu dem ungleich wichtigeren der ganzen Begriffswelt und in letzter Linie der Lebensanschauung. So ziemlich alle Theologen unserer Tage, die sich mit diesen Fragen beschäftigt und öffentlich darüber geäußert haben, Heinrici, Johannes Weiß, Feine, Leipoldt, Lietzmann, Clemen u. a., stimmen darin überein, daß der Apostel Pl in ganz besonderem Maße gewisse Begriffe der griechischen Popularphilosophie sich angeeignet habe (Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. Tübingen 1904, S. 375 ff.). Auch Philologen wie Wendland sind im ganzen dieser Ansicht, ja Curtius ist in der Verhellenisierung des Pl noch viel weiter gegangen wie die genannten Theologen, während umgekehrt Norden und auch Eduard Schwartz in seinem Charakterbild des Apostels (Charakterköpfe, 2. Reihe, Leipzig 1910) sich wesentlich zurückhaltender aussprechen. Welches sind nun diese Worte oder Begriffe? es sind besonders die Worte *σάρξ, φύσις, νοῦς, πνεῦμα, καθῆκον, συνείδησις*, also die Begriffe Fleisch und Geist, Natur, Vernunft, Pflicht und Gewissen, ferner die nicht gerade an bestimmten sprachlichen Ausdrücken haftenden Ideen der Freiheit, der Freundschaft, des natürlichen Gesetzes, des vernünftigen Gottesdienstes u. dgl.

Ich beginne mit dem Begriff der Natur. Daß dies ein spezifisch hellenischer oder doch arischer, dem Semitismus fremder Begriff ist, steht fest; sein vollständiges Fehlen im Alten Testament, abgesehen von den notorisch hellenistischen

Büchern der Weisheit und IV. Makkabäer, ist deshalb nicht verwunderlich. Ebensowenig ist es aber zu verwundern, daß das Wort *φύσις* schon in den ältesten Dokumenten des Christentums auftritt; denn es war in der Tat nicht möglich, unter Griechen zu leben, ohne täglich die Worte *φύσις, φύσει, φυσικῶς* usw. zu hören. Am häufigsten tritt er uns bei Pl entgegen, freilich fast nur in den adverbialen Wendungen *φύσει, κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν*. Nur einmal erscheint die *φύσις* als selbständiges Nomen und zwar gleichsam personifiziert in der merkwürdigen Stelle *οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ ἀτιμία αὐτῷ ἐστιν, γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστιν;* (I Kor. 11, 14). Gewiß kommt Pl hier dem griechischen Gefühl seiner korinthischen Christen entgegen. Nachdem er in längerer rabbinisch-mystischer Auseinandersetzung die Pflicht der Frau, beim Gebet ihr Haupt zu bedecken, erwiesen hat, verweist er seine Leser zum Schluß auf ihr eigenes natürliches Urteil und Gefühl (*ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε*). An die Popularphilosophie braucht man aber deshalb noch lange nicht zu denken; denn einmal zeigt der ganze Zusammenhang und das *αὐτὴ* bei *φύσις* zur Genüge, daß der Apostel weit entfernt ist, das Gebot der Natur mit dem Gebot Gottes zu identifizieren. Und an die kynisch-stoische Philosophie kann er dabei vollends nicht gedacht haben, da ja für diese der lange Haarwuchs keineswegs als Schande für den Mann, sondern, allerdings mit Vorbehalt (vgl. Ep. IV 8, 5 ff.), gerade als Erkennungszeichen des Philosophen galt. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Begriffe und Anschauungen, die in den Philosophenschulen kultiviert wurden, in weitgehendem Maße auch außerhalb derselben Aufnahme, wenn auch nicht immer verständnisvolle, gefunden haben und gleichsam zum geistigen Gemeingut geworden sind. Sollte dies nicht auch mit dem Begriff *φύσις* geschehen sein, ja könnte nicht gerade die Redensart *ἡ φύσις διδάσκει*, die ich übrigens gerade aus der philosophischen Literatur im Augenblick nicht zu belegen vermag[1], sprichwörtlich geworden sein?

[1] Ganz ähnlich wie Pl sagt übrigens Plutarch *de tranqu. an.* 473 A: *Πρὸς δὲ τούτῳ καὶ τὴν φύσιν ὁρῶμεν ὑπομιμνήσκουσαν ἡμᾶς.*

Mehr als diese paulinische Stelle jedenfalls nähert sich dem Hellenismus der Gebrauch des Wortes φύσις in den beiden anderen Fällen, wo das Wort im Neuen Testament sich findet, bei Jak. 3, 7, wo von der φύσις der Tiere, wie schon Sap. Sal. 7, 20, die Rede ist und sogar der dem Epiktet so geläufige Ausdruck φύσις ἀνθρωπίνη gebraucht wird; sodann II Petr. 1, 4, wo als Endziel der Erlösung durch Christum die Teilnahme an der θεία φύσις verheißen wird, ein Ausdruck und Gedanke, in dem sich bereits die Vermählung des hebräischen Spiritualismus mit dem griechischen Naturalismus ankündigt. Im ganzen Neuen Testament aber und so besonders auch bei Pl ist, was sich übrigens von selbst versteht, keine Spur zu finden von der tiefen und umfassenden religiös-philosophischen Bedeutung, welche der Begriff φύσις in der stoischen Schule erlangt hat und welche bei Epiktet wie bei Mark Aurel fast auf jeder Seite zum Ausdruck kommt. Man darf nur etwa daran denken, daß dem Stoiker die Übereinstimmung mit der Natur als höchstes Ziel vorschwebt, oder daß Epiktet die Natur τὸ πάντων ἰσχυρότατον nennt und den freiwilligen Tod als besten Beweis des Gehorsams gegen den Willen der Natur feiert, so hat man die unüberbrückbare Kluft vor sich, welche stoisches und urchristliches Denken trennt.

So kann denn auch der ziemlich häufige adverbiale Gebrauch des Wortes φύσις bei Pl für eine Entlehnung aus der griechischen Philosophie lediglich nichts beweisen, vor allem nicht der Dativ φύσει, der gar nicht dem spezifisch philosophischen Sprachgebrauch angehört, sondern allgemein gebräuchlich und verständlich war und sowohl das Angeborene im Gegensatz zu dem später Gelernten oder Erfahrenen, als auch das Freiwillige, Selbständige gegenüber der positiven Satzung bezeichnet. So gebraucht auch Pl den Ausdruck, im ersteren Sinne Gal. 2, 15 (φύσει Ἰουδαῖος — vgl. Röm. 2, 27 ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία) [1], im letzteren Sinne Röm. 2, 14 (φύσει

[1] Ich rechne hierher auch Eph. 2, 3 ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς (wie auch Sap. Sal. 13, 1). — Etwas verschieden hiervon und eigentümlich ist die Stelle Gal. 4, 8, wo das φύσει einen Gegensatz zum Erdichteten, Unwirklichen bildet und mit „in Wirklichkeit“ zu übersetzen ist. — An die

τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν). Etwas anders steht es mit den Ausdrücken *κατὰ* und *παρὰ φύσιν* (Röm. 1, 26; 11, 21 ff.), die zwar auch in der klassischen und nachklassischen Gräzität unabhängig von der philosophischen Terminologie gebraucht wurden, aber doch etwas mehr an die Stoa erinnern. Aber gerade das, was diese Ausdrücke als stoische charakterisiert, nämlich die Substantivierung *τὰ κατὰ φύσιν* oder vollends *πρῶτα κατὰ φύσιν* in dem ganz bestimmten Sinn der naturgemäßen Dinge, die zwar Ausgangspunkt, aber nicht Maß und Inhalt des Sittlichen sind, oder Verbindungen wie *κατὰ φύσιν ἔχειν* oder *διεξάγειν, κατὰ φύσιν ὁρμᾶν, ὀρέγεσθαι* etc., wobei die *φύσις* im höchsten Sinn als Inbegriff des Sittlichen zu denken ist, fehlt bei Pl wie im Neuen Testament überhaupt.

Eine eingehendere Besprechung erfordert aber noch die bereits erwähnte Stelle Röm. 2, 14 und überhaupt die ganze Erörterung des Apostels in Röm. 1 und 2 über die natürliche Gotteserkenntnis und Sittlichkeit. Denn sie hauptsächlich, weniger der Gebrauch des Wortes *φύσις*, ist es, was zu der Annahme einer Einwirkung der Stoa auf Pl geführt hat. In diesem Zusammenhang treten ja auch mehrere von den anderen Begriffen auf, die er von der Popularphilosophie entlehnt haben soll, nämlich *καθῆκον, νόμος ἄγραπτος* und *συνείδησις*. Ich glaube aber, man muß auch hier die Annahme von einer Beeinflussung des Apostels durch die Stoa erheblich einschränken. Die natürliche Gotteserkenntnis nämlich, die er den Heiden zuschreibt, ist eine sehr problematische. Während die Stoiker aus dem *consensus gentium*, d. h. aus der Tatsache, daß überall auf der Oikumene etwas wie Religion sich findet, auf die Existenz von Göttern oder einer Gottheit schlossen und weitherzig genug waren, auch die primitivsten Vorstellungen und Kulte der Gottheit als Religion gelten zu lassen, so zeigt der Apostel Pl als Jude, was niemand befremden wird, auch nicht das geringste Verständnis für das, was wir natürliche Religion nennen möchten. Religion ist ihm nur die Erkenntnis des einen, wahren Gottes. Und nun

---

Stelle von *κατὰ φύσιν* tritt Röm. 1, 26 das Adjektiv *φυσικός*, welches außerdem noch II Petr. 2, 12 in einer recht ungriechischen Konstruktion statt *φυσικῶς* oder *φύσει* gesetzt ist.

geschieht das Ungeheuerliche, daß er behauptet, die Heiden hätten die Möglichkeit und Fähigkeit gehabt, diesen Gott zu erkennen, ja sie haben ihn auch erkannt (1, 21) aber — man weiß nicht aus welchem Grunde — nicht als Gott (oder in einer Gottes würdigen Weise) geehrt und seien in Götzendienst verfallen. Dies alles natürlich nur — ich will nicht sagen in der Absicht, aber — in der ihm selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Heiden selber schuldig seien an ihrer Verdammnis. Genau so hatte zwei Jahrhunderte vorher, übrigens in weit freierer und geistvollerer Weise, der Verfasser der Weisheit Salomos (Kap. 12 und 13) die Möglichkeit der (wahren) Gotteserkenntnis bei den Heiden behauptet, um sie für ihre faktische Gottlosigkeit verantwortlich zu machen. Auch nicht die Spur eines Gedankens daran, daß diese Gotteserkenntnis, wenn auch die Anlage dazu vorhanden war, doch natürlich nicht gleich von Anfang an und nicht bei allen gleichmäßig in vollem Maße wirklich werden konnte. Und wenn wir auch diese Idee der allmählichen Entwicklung billigerweise bei dem Apostel nicht erwarten können, so könnten wir doch, wenn er auch nur einigermaßen der Entwicklung der griechischen Philosophie, ja nur überhaupt des griechischen Geisteslebens seine Aufmerksamkeit geschenkt hätte, erwarten, daß er rühmend hervorheben würde, wie wenigstens da und dort ein Heide sich der wahren Gotteserkenntnis genähert habe. Ist der Mangel jeglichen Hinweises darauf, und dazu in einem Brief an die Christengemeinde in Rom, nicht der beste Beweis dafür, daß Pl eben die griechische Philosophie nicht kannte oder nicht kennen wollte? Und wo haben die Stoiker jemals behauptet, daß der Mensch von Natur befähigt sei, den wahren Gott zu erkennen? Sie selbst sind, wie in anderer Weise vor ihnen Anaxagoras, Sokrates und Platon, dieser Erkenntnis zum mindesten sehr nahe gekommen, und ich bin fest überzeugt, daß sie, obwohl sie den landläufigen polytheistischen Glauben und Kult nicht verleugneten und verweigerten, doch sich recht wohl bewußt waren, einen höheren Glauben, eine vollkommenere Religion zu besitzen als die große Masse. Aber sie wußten sicherlich auch, daß man zu einer solchen reineren Gottesauffassung

nicht von Natur und nicht ohne weiteres, sondern erst mit fortschreitender Kultur und mittels konzentrierten Denkens gelangt, und daß nicht alle das Zeug dazu haben. Also ich kann nicht anders urteilen als so: wenn Pl auch nur einen flüchtigen Blick in eine stoische, vom Göttlichen handelnde Schrift (etwa des Poseidonios) getan hätte, so wäre es ihm unmöglich gewesen, Römer 1 und 2 so zu schreiben, wie wir es heute lesen.

Nicht viel günstiger kann unser Urteil ausfallen über die „von der Stoa entlehnte“ paulinische Lehre von der natürlichen Sittlichkeit oder ethischen Erkenntnis. Sie stützt sich ebenfalls lediglich auf Röm. 1 und 2, vornehmlich auf die berühmte Stelle 2, 14 ff., nach welcher Pl es für möglich zu halten scheint, daß Heiden, ohne positives Gesetz, lediglich kraft ihrer natürlichen Erkenntnis von Gut und Böse, das Gesetz erfüllen. Doch dies kann unmöglich des Apostels ernstliche Ansicht sein. Ich will mich auf das schwierige Problem der paulinischen Sündenlehre hier nicht weiter einlassen, insbesondere auch keine Betrachtungen darüber anstellen, wie sich die Vorstellung von einem ins Herz geschriebenen Gottesgesetz und einem auch in den Heiden wirksamen Verantwortungsgefühl zusammenreimen läßt mit der Lehre, daß erst durch das positive Gesetz eine Erkenntnis der Sünde und damit auch erst ein eigentliches bewußtes Sündigen möglich geworden ist. Aber soviel liegt auf der Hand, daß er den Heiden jedenfalls nicht die Fähigkeit einer vollkommenen Gesetzeserfüllung zuschreiben wollte und konnte; denn der ganze Römerbrief steht und fällt mit der These, daß nicht bloß tatsächlich die ganze vorchristliche Menschheit, Juden wie Heiden, der Sünde verfallen war, sondern daß auch niemand imstande war und ist, von sich aus die Gerechtigkeit, die Gott fordert, zu verwirklichen. Wohl können wir auch nicht annehmen, daß Pl das relativ Gute, was doch an der israelitischen Frömmigkeit und Gerechtigkeit war, ganz und gar verkannt hätte, daß er völlig blind gewesen wäre gegen die Tugenden, welche sich unleugbar unter der Zucht des Gesetzes bei den Juden entfalten konnten und tausendfach erwiesen haben. Und ebensowenig konnte er das Lobenswerte und Tüchtige in der Lebens-

führung so vieler Heiden ganz übersehen, und was er im Eingang des Römerbriefs von der Gesetzeserfüllung der Heiden sagt, ist eben ein solches Zugeständnis, das er seiner religiösen Theorie zum Trotz dem gesunden Menschenverstand macht. Zugleich muß ihm diese relative Anerkennung heidnischer Sittlichkeit dazu dienen, die Juden zu beschämen, welche auf ihre rituelle Makellosigkeit pochen, aber die sittliche oft ganz außer acht lassen[1]. Aber was bedeutet es für einen Pl mit seinem Hunger nach wirklicher Gerechtigkeit, wenn unter Juden und vielleicht auch unter Heiden da und dort edle Taten vollbracht worden sind, oder ein nach außen anständiges, bis zu einem gewissen Grad pflichtmäßiges Leben geführt wird! So gut wie nichts gegenüber der Tatsache, die er Röm. 7 so ergreifend schildert, daß nämlich kein Mensch imstande ist, das in jeder Brust schlummernde Sehnen nach voller Reinheit des Herzens und Lebens, nach stetiger Kräftigkeit und Sieghaftigkeit des guten Willens zu befriedigen. Was Pl wirklich von dem Leben der Heiden gedacht hat, das zeigt uns das düstere Gemälde äußerster Sittenverderbnis, welches er Röm. 1 vor uns entrollt, das sagt er uns dann noch besonders deutlich in Kap. 9, 30: *ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως.* Also die Heiden tun nicht bloß nicht die Gerechtigkeit, sondern sie trachten nicht einmal danach, die Gerechtigkeit ist ihnen gar kein Ideal, das sie zu erreichen suchen. Liegt hierin nicht auch beinahe das Eingeständnis, daß die Heiden gar nicht wissen, was Gerechtigkeit ist, jedenfalls nicht wissen, wie wertvoll und begehrenswert sie ist, wenn doch in ihrem Handeln die Rücksichtnahme auf die Gerechtigkeit so gar keine Rolle spielt? Dies ist unzweifelhaft die eigentliche und wahre Ansicht des Apostels.

---

[1] Ganz übereinstimmend mit obigem urteilt P. Wernle (aaO. 378): „Paulus hatte wohl einmal theoretisch eingeräumt, es könne auch Heiden geben, die das Gesetz erfüllen. Dies Zugeständnis hatte aber bei ihm nur den Zweck, das Pochen der Juden auf ihren Besitz des Gesetzes niederzuschlagen. Praktisch beurteilt er alle Heiden ausnahmslos als verlorene Sünder, in denen nichts Gutes wohnt, die alle Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens erst vom Geist Christi in der Kirche empfangen müssen." (Vgl. ebenda 298.)

Und nun halte man einmal dagegen das, was die Heiden, speziell die Griechen, von der Gerechtigkeit oder von der Tugend, wie sie es nennen, gedacht und gelehrt haben! Wird nicht von Sokrates an in allen besseren Philosophenschulen der hohe, ja einzigartige Wert der Tugend gepriesen? lehren nicht die Stoiker, daß der Gehorsam gegen Gott oder die als göttliche Macht verehrte Natur das Einzige ist, was dem Menschenleben Glück und Würde verleiht? lehren sie nicht, daß jeder Mensch von Natur zur Tugend, zur Sittlichkeit veranlagt sei und prinzipiell das sittliche Ideal aus eigener Kraft (was für sie keinen Gegensatz zum göttlichen Beistand bedeutet) zu verwirklichen vermöge? Ist das nicht das gerade Gegenteil von dem, was Pl lehrt? Selbst dann, wenn wir in Rechnung nehmen, daß dieser nach anderen Aussprüchen ein gewisses Maß von sittlichem Handeln den Heiden zuerkannt hat, und daß andererseits sogar die Stoiker im Lauf der Zeit die absolute sittliche Vollkommenheit als ein seltenes Wunder bei den Sterblichen betrachtet haben, wird die Wucht dieses prinzipiellen Gegensatzes kaum verringert. Wie sollte Pl von dieser Philosophie und ihrer Tugendlehre sich auch nur im geringsten angezogen fühlen, wie sollte er von ihr die Annahme eines gewissen angeborenen sittlichen Gefühls oder Unterscheidungsvermögens entlehnt haben, was doch bei jenen nur die Voraussetzung war für Folgerungen, die dem Apostel geradezu als gotteslästerlich und diabolisch vorkommen mußten? Und andererseits: wie konnte er in dieser Allgemeinheit, wie es dasteht, schreiben von den Heiden, „welche Gerechtigkeit nicht suchen“, wenn er doch wußte, daß diese Heiden mindestens mit demselben Eifer und derselben Konzentration wie nur die frömmsten Juden, freilich auf ganz anderem Wege, nach der Gerechtigkeit trachten?

Schließlich muß ich noch auf etwas anderes aufmerksam machen. So unendlich weit Pl einerseits hinter dem zurückbleibt und zurückbleiben muß, was die Stoiker von der sittlichen Erkenntnis und insbesondere von der sittlichen Kraft des natürlichen Menschen gelehrt haben, so geht er andererseits doch wieder über diese hinaus, wenn er sagt, daß die Heiden von Natur die Vorschriften des Gesetzes befolgen.

Denn das haben nun die Stoiker bekanntlich nicht angenommen, sondern wie sie lehrten, daß überhaupt nur der Erwachsene, dessen *λόγος* sozusagen ausgereift ist, sittlich handeln könne, so hielten sie es für ein schwieriges, sorgfältiger Anleitung und unablässiger Übung bedürftiges Werk, den Menschen zur richtigen sittlichen Erkenntnis und zur Sicherheit und Stetigkeit des sittlichen Handelns zu bringen (vgl. S. 54 ff.). Angeboren sind sozusagen nur die formalen Kategorien des praktischen Urteils, die für sich selbst noch gar keine Kraft und Gewähr fürs sittliche Handeln geben, sondern erst durch theoretische Belehrung, durch den *λόγος* mit dem richtigen Inhalt erfüllt werden müssen. Auch von dieser Seite also erweisen sich die Ansichten des Apostels Pl keineswegs als den stoischen verwandt.

Damit sind nun auch zugleich die übrigen mit der Frage von der natürlichen Sittlichkeit zusammenhängenden Begriffe ihres stoischen Scheines entkleidet. Vor allem der Begriff *νόμος*. Gewiß spielt er bei den Stoikern auch eine große Rolle, aber nicht in dem Sinne eines elementaren, allen Menschen gemeinsamen Sittengesetzes, sondern in dem allerhöchsten Sinne einer immanenten sittlichen Weltordnung. D i e s e r *νόμος* ist nichts anderes als der *λόγος ὀρθός*, die praktische Vernunft, aus welcher sie ihre ideale, der gewöhnlichen Sittlichkeit oder Legalität so ganz entgegengesetzte Ethik ableiten. Nicht als ob sie die elementaren sittlichen Gebote, wie daß man nicht töten, nicht stehlen darf, daß man die Eltern ehren soll u. dgl., geringschätzen würden; auch diese Gebote, welche die Sphäre des bloßen *καθῆκον* bilden, sind schließlich ein Ausfluß jener allgemeinen, in der Menschheit wirksamen praktischen Vernunft, des *νόμος κοινός*. Aber wer sich mit dieser Legalität begnügt, wer sich nicht über das *καθῆκον* zum *κατόρθωμα* erhebt, bleibt ein Unweiser, ein innerlich unglücklicher Mensch, der die *ἐπαγγελία* des *ἄνθρωπος* nicht erfüllt und ein verfehltes Leben lebt. Indem ihnen nun der *νόμος* ein höchster Begriff ist, eine geistige Macht, welche den Menschen zur Weisheit und zu einem vollbefriedigten, glückseligen Leben führt, g e b r a u c h e n s i e d i e s e s W o r t g e r a d e n i c h t z u r B e z e i c h n u n g d e s s e n,

was Pl im günstigsten Fall den Heiden zubilligen kann, sondern vielmehr als Ausdruck jener höchsten sittlichen Grundsätze, welche den gewöhnlichen Hellenen kaum weniger eine Torheit waren als des Apostels Predigt vom Kreuz. So spricht Epiktet von einem *νόμος τῆς φύσεως καὶ τοῦ θεοῦ,* einem *νόμος φυσικός* und *θεῖος*; aber niemals versteht er darunter das, was wir die natürliche Sittlichkeit nennen würden, sondern gerade umgekehrt die philosophische Sittlichkeit, welche darin besteht, daß man sein Eigenes wahrt, ums Fremde sich nicht kümmert (II 16, 27 und ähnlich öfter), d. h. daß man allem nieder Egoistischen gänzlich entsagt und einzig und allein seiner höheren Bestimmung, seiner inneren Ruhe, Freiheit und Würde lebt. In diesem Sinn nennt er es ein Gottesgesetz, daß alle Sünde, d. h. alles nur von nieder egoistischen Motiven bestimmte Handeln sich selber rächt und straft, nämlich durch den inneren Unfrieden, den es zur Folge hat, und es ist ein ganz richtiges Gefühl, wenn er diese, dem gewöhnlichen Denken und Fühlen so fern liegenden Grundsätze in einer Anwandlung von theistischem Autoritätsglauben die „von dort her gesandten Gesetze“ nennt (IV 3, 12). So ergibt sich also bei näherem Zusehen das Wunderbare, daß Epiktet gerade das Gegenteil dessen *νόμος* nennt, was Pl Römer 2, 14 von dem *νόμος* der Heiden sagt und um dessentwillen man eine Entlehnung von der stoischen Philosophie annehmen zu müssen geglaubt hat. Denn der epiktetische *νόμος* ist dem Menschen gewiß nicht von Natur ins Herz geschrieben, er kann vielmehr nur durch ernste, anhaltende Beobachtung seiner selbst und des menschlichen Lebens und durch strenge philosophische Zucht und Denkarbeit erkannt und in das Herz aufgenommen werden als den Lebenswillen beherrschende Macht. — Auch Mark Aurel gebraucht das Wort *νόμος*, wo er nicht von staatlichen Gesetzen redet, in jenem hohen Sinne, und Musonius (37, 2 ff. Hense) schildert den idealen Herrscher als *νόμον ἔμψυχον . . . ζηλωτὴν τοῦ Διὸς ὄντα καὶ πατέρα τῶν ἀρχομένων,* indem er ausdrücklich betont, daß er hierzu nicht bloß eine außerordentliche Naturausstattung, sondern auch die denkbar höchste philosophische Bildung haben müsse.

Ähnlich wie mit *νόμος* verhält es sich auch mit *συνείδησις*, d. h. die Sache steht hier noch ungünstiger, einmal insofern das Wort nicht bloß bei Pl — bei ihm allerdings am häufigsten — sondern auch sonst im Neuen Testament und zwar bei den verschiedensten Autoren vorkommt, sodann, weil sein stoischer Ursprung keineswegs sicher, ja nicht einmal wahrscheinlich ist [1]. Jedenfalls spielt es in der Stoa gar keine nennenswerte Rolle; bei Epiktet kommt es nur einmal vor und zwar in einem sicher unechten Fragment (Schweigh. Nr. 97), das Schenkl nicht einmal aufgenommen hat. Dagegen findet sich die auch sonst bei gleichzeitigen Autoren beliebtere Form *τὸ συνειδός*, jedoch auch nur einmal und in einem ganz anderen Sinn, nämlich nicht vom Gewissen, überhaupt nicht in ethischer Bedeutung, sondern von dem Bewußtsein, das der *Κυνικός* von seiner göttlichen Sendung oder von seiner einzigartigen Lebensaufgabe hat (III 22, 94). Mark Aurel gebraucht das Wort nicht ein einziges Mal. Soweit die *συνείδησις* nur überhaupt das Bewußtsein bedeutet, welches der Mensch von sich selbst, seinen Anlagen und Kräften, seinen Gedanken und Handlungen hat, ist den Stoikern, jedenfalls den späteren, das Wort *συναίσθησις* oder *παρακολούθησις* (*τῶν φαντασιῶν*) viel geläufiger. Das natürliche sittliche Gefühl, insbesondere das Gefühl für das Anständige, bezeichnet Epiktet mit *τὸ ἐντρεπτικόν* oder *τὸ αἰδῆμον* (letzteres auch M. Aurel) [2]. Aber auch diese Begriffe decken sich durchaus nicht mit dem neutestamentlichen, natürlich selbst wieder

[1] Leop. Schmidt (aaO. I 226) vermutet, daß die substantivische Bezeichnung für den Begriff des Gewissens — nicht dieser Begriff selbst! — den Stoikern ihre Entstehung verdankt, während das Partizip *τὸ συνειδός* längst zuvor schon gebräuchlich war (aaO. I 210). Der Sprachgebrauch des Epiktet und M. Aurel ist jedoch, wie oben gezeigt wird, nicht geeignet diese Annahme zu stützen.

[2] B² 6 A. 8. — Am ehesten entspricht vielleicht unserem „Gewissen" das, was Epiktet den *κοινὸς νοῦς* nennt, wovon er auf Befragen eine förmliche Definition gibt: *ἐστί τινα, ἃ οἱ μὴ παντάπασιν διεστραμμένοι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰς κοινὰς ἀφορμὰς ὁρῶσιν* (III 6, 8). Aus der ganzen Stelle ersieht man aber zugleich auch deutlich, wie wenig Bedeutung er im Grunde diesem allgemeinen sittlichen Gefühl beimißt. Übrigens könnte damit nicht bloß das sittliche Gefühl, sondern das Wahrheitsgefühl überhaupt, also auch das intellektuelle Gewissen gemeint sein.

sehr vieldeutigen Begriff συνείδησις; insbesondere aber hat der spezifisch christliche (und jüdische) Sprachgebrauch, wonach das Wort συνείδησις ohne nähere Bestimmung absolut im Sinne unseres modernen Begriffs 'Gewissen' gesetzt wird, keine Analogie in der Stoa: selbstverständlich, da ihr das notwendige Korrelat dazu, nämlich die Vorstellung eines persönlichen Gottes, dem gegenüber sich der Mensch verantwortlich weiß, fehlt.

Mit dem Wort καθῆκον dagegen kommen wir allerdings wieder auf einen von der Stoa geprägten Begriff und zugleich auf einen, der, wenigstens in der Partizipialform, im Neuen Testament nur von Pl (Röm. 1, 28) gebraucht wird. Jedoch es steht keineswegs so, daß Zenon, der nach Diogenes Laertios dieses Wort in die philosophische Schulsprache eingeführt hat, es neu geschaffen oder auch nur die ethische Bedeutung ihm erstmals verliehen hätte; sondern καθήκειν wird in diesem Sinne schon von Xenophon und Lysias, ja schon von Sophokles gebraucht. Und um so leichter konnte wiederum von der Stoa aus die ethische Bedeutung des Wortes in der hellenistischen Gemeinsprache sich einbürgern [1]. Daß dies geschehen ist, beweist die Septuaginta, wo καθήκει und καθήκων im Sinne von 'gehörig', 'geziemend' ziemlich häufig zu lesen ist. Aus ihr, bzw. direkt aus der Koine, hat Pl das Wort entnommen. Dabei ist für ihn wie für das griechische Alte Testament darauf hinzuweisen, daß τὰ καθήκοντα durchaus nicht in dem philosophischen, umfassenden Sinn zu verstehen ist, wonach es den ganzen Kreis der *officia*, des pflichtmäßigen Handelns bezeichnet, sondern speziell das 'Anständige' und in diesem engeren Sinn Geziemende bedeutet [2]. Überdies gebraucht es Pl in der negierten Form τὰ μὴ καθήκοντα, wobei dieser engere Sinn des Unziemlichen, Unanständigen noch deutlicher hervortritt. Den Ausdruck μὴ (οὐ) καθῆκον gebrauchen aber die Stoiker nie, sondern sie bezeichnen den Gegensatz zu καθῆκον mit παρὰ τὸ καθῆκον, so auch Epiktet

---

[1] Dasselbe ist z. B. mit dem Wort καταλαμβάνειν in der von den Stoikern fixierten Bedeutung 'geistig erfassen', 'begreifen' erfolgt.

[2] Ebenso III Makk. 4, 16 τὰ μὴ καθήκοντα λαλῶν.

durchweg[1]. Es bestätigt sich also auch hier wieder, daß nach Form und Inhalt gerade das spezifisch Stoische des Ausdrucks dem Apostel Pl unbekannt bzw. gleichgültig ist.

Im Anschluß an die bis jetzt besprochenen, hauptsächlich die sittliche Anlage und Betätigung betreffenden Ausdrücke will ich auch kurz den Begriff *νοῦς* erwähnen, dessen allerdings überwiegend häufiger Gebrauch in den von Pl verfaßten und ihm zugeschriebenen Briefen auch als Zeugnis für seine hellenische Bildung verwertet worden ist. Er verwendet das Wort in den verschiedenen Bedeutungen, welche es zu allen Zeiten in der griechischen Sprache gehabt, nämlich 'Vernunft' oder 'Verstand', 'Sinn' ('Gesinnung' oder 'Bedeutung'). Im ersteren Sinn steht es auch Luk. 24, 45 und zweimal in der Apokalypse. Für die stoische Terminologie ist es in keiner Weise bezeichnend, im Gegenteil ließe die Vorliebe für den Nus eher auf platonische oder peripatetische Bildung schließen: die Stoiker bezeichnen die Vernunft lieber mit *λόγος* oder *λογισμός*, die Gesinnung oder dem Sinn (des Menschen) mit *διάνοια* oder *ἡγεμονικόν*. Epiktet gebraucht das Wort *νοῦς* selten und fast nur in den populären Wendungen *νοῦν προσέχειν τινί* oder *τρέπειν* (*ῥέπειν?*) *πρός τι* und besonders *νοῦν ἔχειν, ὁ νοῦν ἔχων*; die letztere Redensart finden wir auch Apok. 17, 18. Im übrigen vgl. B[1] 120 ff. und die Anmerkung 2 zu Seite 156 des vorliegenden Werkes.

Auch in dem Begriff *λογικὴ λατρεία* (Röm. 12, 1) wollte man eine Spur des Stoizismus erblicken. Das Adjektiv *λογικός*, obwohl schon von Aristoteles gebraucht, ist allerdings erst durch die Stoa zu Ehren gekommen (Melcher 40: *inde a Chrysippo*). Von Polybios an kommt es auch außerhalb der philosophischen Schulsprache vor, doch ist es offenbar vorwiegend ein Wort der wissenschaftlichen Sprache geblieben;

[1] Entschieden näher steht dem stoischen Sprachgebrauch hierin der Verfasser des I. Klemens-Briefes: er spricht von der *καθήκουσα τιμή*, der gebührenden Ehre, die man den Ältesten erweisen soll, gebraucht die adverbialen Ausdrücke *κατὰ τὸ καθῆκον* und *παρὰ τ. κ.* — allerdings mit einer näheren Bestimmung zu *καθῆκον*, aber immerhin in einem sehr umfassenden Sinne — und das von Polybios an gebräuchliche Adverb *καθηκόντως* (Kap. 1, 3; 3, 4; 41, 3).

so findet es sich denn im ganzen griechischen Alten Testament kein einziges Mal, auch bei den Patres apostolici nicht, im Neuen Testament außer Röm. 1 nur noch I Petri 2, 2 in ganz ähnlicher Bedeutung wie dort. Immerhin wenn der Begriff *λόγος* selbst durch Vermittlung des alexandrinischen Judentums in die Heilige Schrift Eingang gefunden hat, so ist es nicht auffallend, wenn auch das Eigenschaftswort *λογικός* von der Stoa aus unter den Gebildeten gebräuchlich geworden ist. Wie sollte z. B. die stoische Definition des Menschen als eines *ζῷον λογικὸν θνητόν* nicht weithin bekannt geworden sein? Freilich die Bedeutung des *λογικός* in den beiden neutestamentlichen Stellen ist nicht ganz dieselbe wie in der Stoa. Hier heißt *λογικός* in der Hauptsache durchweg 'vernunftbegabt' im Gegensatz zu dem von Natur der Vernunft nicht Teilhaftigen, weiterhin das, was den Vernunftwesen im Unterschied von den vernunftlosen Wesen eigentümlich ist (vgl. B ² Reg.). Bei Pl und dem Verfasser des I. Petrus-Briefes handelt es sich weniger um den Gegensatz von 'vernünftig' und 'unvernünftig', sondern von 'geistig' und 'grobsinnlich' oder 'innerlich' und 'äußerlich'. Etwas Analoges haben wir bei den Stoikern etwa in der Unterscheidung der *λογικὴ φαντασία* und der *αἰσθητικὴ φ.*, d. h. des rein Gedachten und des sinnlich Erfahrenen. Der Begriff *λογικὴ λατρεία* aber im Sinne des geistigen Gottesdienstes (genauer: Opferdienstes) gegenüber dem zeremoniellen kann durchaus nicht als eine stoische Idee in Anspruch genommen werden. Wohl betrachtet der Stoiker, von Kleanthes an bis zu Mark Aurel, das Leben des Menschen, speziell des Weisen oder Philosophen, als einen Dienst Gottes, was ja auch in der religiösen Fassung des Lebenszieles (Telos), besonders bei Poseidonios und auch Epiktet (*ἕπεσθαι θεοῖς*), zum Ausdruck kommt; ja vom *Κυνικός* sagt der letztere geradezu, daß er dem Zeus diene (*λατρεύει* III 22, 56). Aber einesteils bildet der Idealkyniker Epiktets als außerordentlicher Bote Gottes an die Menschheit eine Ausnahme; anderenteils haben die Stoiker bekanntlich den äußerlichen Opferdienst und Götterkult überhaupt nicht in Gegensatz zu dem wahren, geistigen Gottesdienst gestellt, durch welchen jener andere abrogiert und hinfällig würde,

sondern ruhig den zeremoniellen Dienst weiter bestehen lassen und mitgemacht, wie wenn er ein unerläßlicher Bestandteil der wahren, vom Philosophen freilich ungleich tiefer und innerlicher aufgefaßten *εὐσέβεια* wäre. Somit haben wir gerade bei dem Ausdruck *λογικὴ λατρεία* keinen Anlaß, besonders an stoische Vorstellungen zu denken.

Am wenigsten habe ich es verstehen können, wenn man auch die paulinische Lehre von der *σάρξ* als Quelle der Sünde oder vielmehr von dem Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* aus der Stoa hat herleiten wollen [1]. Es ist hier nicht meine Aufgabe, die Bedeutung des Wortes *σάρξ* bei Pl zu untersuchen und dessen Auffassung des Gegensatzes von Fleisch und Geist auf ihre Quellen zurückzuführen. Insbesondere lasse ich mich nicht darauf ein, festzustellen, ob und inwieweit er wirklich die *σάρξ* als Ursache der Sünde betrachtet habe, ob ferner das Dualistisch-Asketische, was in seiner Lehre gefunden wird, wesentlich über die in anderen Teilen des Neuen Testaments vorliegenden Anschauungen und über das jüdische Denken und Fühlen überhaupt hinausgehe, so daß man es in der Tat aus einer anderweitigen Beeinflussung, sei es von seiten der orientalischen Religionen oder der griechischen Philosophie, erklären müßte. Wir haben es hier nur mit dem Verhältnis des Apostels zu Epiktet bzw. zur Stoa zu tun, und hier muß ich sagen, daß, wer in diesem Stück auch nur eine Anlehnung des Pl an den Stoizismus annimmt, diesen letzteren nicht kennt oder jedenfalls sein innerstes Wesen nicht erfaßt hat. Die *σάρξ* spielt im stoischen System überhaupt keine Rolle: wenn das Wort bei Epiktet und auch M. Aurel nicht gerade selten vorkommt, so erklärt sich das — abgesehen von den paar Fällen, wo es ganz wörtlich gemeint ist — aus der Polemik gegen Epikur, in dessen Lehre die *σάρξ* als Sitz der sinnlichen Lust- und Schmerzempfindung allerdings eine sehr wichtige Stellung einnimmt. Er hat ja die Lust definiert als *λεία*, den Schmerz als *τραχεῖα κίνησις τῆς σαρκός*. Wo Epiktet von der *σάρξ* oder dem *σαρκίδιον* spricht, da tut er es mit ausdrücklicher

[1] Vgl. auch, was S. 67 ff. gegen Kuiper ausgeführt worden ist.

oder doch stillschweigender Beziehung auf Epikur (I 20, 17; I 3, 6; II 22, 19; II 23, 20; III 7, 3; III 7, 25; IV 1, 161; IV 7, 32)[1]. An diesen 8 Stellen bekämpft er stets die epikurische, oder von ihm als epikurisch aufgefaßte Ansicht, daß im Fleisch, d. h. in der Sinnlichkeit, das Gut, das Glück, bzw. das Wohl und Wehe des Menschen liege. Der Stoiker dagegen setzt sein Glück nicht in die *ὕλη* sondern in das *προηγούμενον,* nicht in die sinnliche sondern in die geistige Seite seines Wesens.

Daß dies, wenn man so will, ebenfalls ein Dualismus ist, der mit dem paulinischen Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* verglichen werden kann, wird niemand bestreiten, und wir werden davon später noch zu reden haben. Aber das kann und muß jetzt schon gesagt werden, daß der Gesichtspunkt, aus welchem diese beiden Bestandteile des menschlichen Wesens einander gegenübergestellt werden, ein total verschiedener ist. Epiktet ist weit entfernt, der *σάρξ* als solcher irgend eine bestimmende Macht über den Menschen einzuräumen[2]: er betrachtet es lediglich als Geschmackssache, ob dieser das Fleisch als den wichtigsten Teil seines Wesens ansehen will oder den Geist. Natürlich ist er überzeugt, daß bei richtigem Gebrauch der Vernunft die erstere Ansicht unmöglich ist, und als schlagendste Widerlegung erscheint ihm der Gedanke, daß es eben doch der Geist ist, der, im Falle Epikurs, dem Fleisch gleichsam die Palme zuerkennt, hiermit also sich gewissermaßen selbst entthront und preisgibt. Ihm selbst ist die *σάρξ* zwar ein nach Gottes Willen dem Menschen beigegebener und deshalb von seiner Natur unabtrennbarer (IV 1, 104), aber doch gänzlich unwichtiger Bestandteil, der um des Höheren willen jederzeit zurückstehen und, wenn es sein muß, freudig geopfert werden muß (I 29, 6;

---

[1] Auch bei M. Aurel tritt der Name Epikur in Verbindung mit den *κινήσεις τοῦ σαρκιδίου* auf (IX 41).

[2] Ich glaube kaum, daß G. Heinrici sein früher (Kommentar zu II Korinther p. 586[2]) gefälltes Urteil heute wiederholen würde: „Mit Vorliebe braucht Epiktet *σάρξ* als sündig; überhaupt ist die jüngere Stoa durchdrungen von der Macht der Sünde, welche sie in den niederen Trieben aufzeigt“ [von mir gesperrt!].

II 1, 4; IV 1, 161 u. ö.). Das eigentliche Wesen des Menschen wie dasjenige Gottes (II 8, 2) ist der Geist mit seinen Äußerungen und Betätigungen. Darum würde die auch im Neuen Testament und auch von Pl zur Bezeichnung aller Lebewesen, speziell aller Menschen gebrauchte jüdische Formel *πᾶσα σάρξ* dem Epiktet völlig unannehmbar sein, der ja oft genug und in der schroffsten Weise seinen Schülern einschärft, daß nicht in der äußeren Leiblichkeit, sondern im Hegemonikon das Ich und Du, das wahre Selbst beschlossen sei. Auch von *ἐπιθυμίαι* der *σάρξ* könnte er nicht reden, da für den Stoiker die böse Lust nicht im Fleische sitzt, sondern ein falsches Urteil, beziehungsweise eine Alteration oder Selbstverkehrung des Hegemonikon ist. Vollends ein *φρόνημα τῆς σαρκός* (Röm. 8, 3) oder gar ein *νοῦς τῆς σ.* (Kol. 2, 18) wäre ihm direkt unverständlich. Das Wort des Apostels *ἐν τῇ σαρκί μου (οὐκ οἰκεῖ) ἀγαθόν* (Röm. 7, 18) könnte sich Epiktet wohl aneignen, aber in einem gänzlich verschiedenen Sinn, nämlich daß das Gut des Menschen nicht im Fleisch liegt, dieses also ihn weder glücklich noch unglücklich machen kann, während Pl eben unter dem Eindruck der den besseren Willen knechtenden Macht der *σάρξ* jenes ergreifende *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος* ausruft. Somit ist klar, daß der Begriff *σάρξ* bei Pl nicht nur keine Ähnlichkeit mit dem stoischen hat, sondern, wie wenig andere, gerade den tiefgreifenden Gegensatz beider Anschauungen zum Vorschein bringt [1].

---

[1] Etwas anders stellt sich die Sache, wenn man den platonisierenden Stoizismus des Poseidonios, zu dessen Interpreten sich zuweilen Seneca macht, ins Auge faßt. Ihm steht Pl selbstverständlich näher, auch im Punkte des Dualismus, den die echte Stoa überhaupt nicht kennt. Immerhin fällt es auch dem Poseidonios nicht ein, das Fleisch oder das *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς* in einen metaphysischen Gegensatz zum Geist zu bringen: dieses Vernunftlose in der menschlichen Seele hat keineswegs die Macht, die Vernunft zu knechten, sondern ist dazu fähig und bestimmt, sich dieser fügsam unterzuordnen als ihr dienstbares Organ (vgl. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909, S. 5 o.). — Merkwürdig auf den Kopf gestellt finde ich den Sachverhalt bei Nösgen (aaO. 267), wenn er sagt, der Kontrast des Fleisches und Geistes sei nach Pl nicht unüberwindbar wie bei den griechischen Philosophen und auch bei Posei-

Nicht anders ist es mit dem Begriff *πνεῦμα*, was sich schon von vornherein erwarten läßt, weil dieser Begriff bei Pl in genauer Korrelation zur *σάρξ* steht: wenn also die *σάρξ* bei Epiktet mit der des Pl sich nicht deckt, so kann auch der Begriff *πνεῦμα* bei beiden nicht kongruent sein. In der Tat gehört das *πνεῦμα* bei Pl nicht zur Naturausstattung des Menschen, sondern ist ein übernatürliches Gnadengeschenk, eine transzendent göttliche Macht. Auch dem Stoiker ist das *πνεῦμα* etwas Göttliches, besteht doch Gott selbst aus *πνεῦμα νοερόν* oder *διάπυρον* oder *τεχνικόν*. Aber dieses Pneuma selbst ist ein Körper und wie sehr diese monistische Theologie dem jüdischen und christlichen Theismus widerspricht, ja geradezu als Lästerung Gottes erscheinen mußte, ersieht man daraus, daß den Kirchenvätern kaum eine heidnische Lehre größeres Ärgernis bereitet hat. Übrigens besteht auch darin ein Unterschied zwischen der christlichen und der stoischen Anwendung des Wortes *πνεῦμα*, daß es hier nicht wie dort das eigentlich Geistige oder das geistige Prinzip, sondern nur sozusagen die stoffliche Basis des Geistigen bezeichnet; das Geistige in unserem Sinn drücken sie lieber durch *ψυχή* oder *ἡγεμονικόν*, *λόγος* oder *προαίρεσις* aus. Auch Hans Lietzmann,

donios, vielmehr werde sogar der irdische Leib im Jenseits umgestaltet. Darin liegt ja eben der Dualismus, daß eine himmlische Welt der irdischen so schroff gegenübergestellt wird, und daß der irdische Leib eine Verwandlung, d. h. Verklärung durchmachen muß, um jener himmlischen Welt angehören zu können. Übrigens nicht die *σάρξ* sondern das *σῶμα* wird umgewandelt, die *σάρξ* verfällt vielmehr dem Untergang, wie sie von Anfang an das Prinzip der Vergänglichkeit, Schwachheit und Sündhaftigkeit war. Auch im Wiedergeborenen ist sie bereits ideell tot (Röm. 7, 5 *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί*), der Verklärte aber ist ganz von ihr befreit (I Kor. 15, 50 *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται*). Nur darin ist allerdings das christliche oder wenigstens das paulinische Denken realistischer als das griechische, daß es sich ein Fortleben des Geistes ohne eine Leiblichkeit nicht vorstellen kann. Nach den Stoikern trennt sich im Tode das *σῶμα* vom *πνεῦμα*; aber man darf nie vergessen, daß ihnen auch das *πνεῦμα* ein *σῶμα* ist, nur von feinerer Qualität, und ferner, daß nach der Lehre von der Weltverbrennung, an welcher auch Poseidonios festgehalten hat, das *σῶμα* mit dem *πνεῦμα* sich von neuem verbindet. Auf welcher Seite der wirkliche Spiritualismus und Dualismus ist, dürfte hiermit klargelegt sein.

der in seinem Kommentar zu den paulinischen Briefen (Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1907 ff.) m. E. der Lockung Parallelen zu statuieren eher zu viel nachgibt, sagt zu Röm. 8, 11 ff. mit Recht: mit der stoischen Lehre „Gott ist πνεῦμα“ hat Pl gar keine Berührungspunkte [1].

Aus dem bisher Gesagten dürfte zur Genüge hervorgehen, daß Johannes Weiß, übrigens einer der modernen Theologen, die am meisten vorurteilsfrei der griechischen Philosophie gegenüberstehen, keinen glücklichen Gedanken gehabt hat, wenn er in seinem Vortrag über die christliche Freiheit die Annahme vertritt, daß Pl mit anderem auch seine Idee von der Freiheit aus der griechischen Philosophie, speziell der stoischen, herübergenommen habe [2]. Ich kann vor allem nicht finden, daß dieser Begriff für Pl besonders bezeichnend wäre: er tritt bei Johannes, ja sogar bei Jakobus (1, 25; 2, 12) ebenso mächtig hervor, wenn sie auch nicht so viel Worte davon machen wie Pl. Weiß unterscheidet ganz schön eine dreifache Freiheit, die Pl lehre, Freiheit vom Gesetz, von der Sünde und von der Welt. Die erstere, meine ich, hat Jesus

---

[1] Vgl. Ed. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium IV (Gött. Nachrichten, Phil.-hist. Kl. 1908, 554).

[2] Ähnlich wie Weiß haben sich auch Heinrici und Feine hierüber geäußert und Clemen (aaO. 45) gibt ihnen recht, erklärt jedoch zugleich, daß Weiß entschieden zu weit gehe. Wenn er aber sagt, der Umstand, daß die Freiheit bei der Stoa ganz anders begründet werde, als bei Pl, hindere nicht, daß er zugleich im Ausdruck von der in Tarsus ja besonders einflussreichen Stoa abhängig sein könnte, so gestehe ich, daß ich das nicht verstehe. War denn der Ausdruck ἐλεύθερος etwas so Ungewohntes, daß man ihn von den Stoikern entlehnen mußte? oder sollen wir Pl zutrauen, daß er nur darum so viel von Freiheit redete, um den auf ihre Freiheit stolzen Stoikern zu zeigen, daß er auch von einer Freiheit wisse, die freilich ganz anderer Art sei als die ihrige? Woher weiß man aber, daß damals die Stoa in Tarsus besonders einflußreich war? Wenn 2 bis 3 Jahrhunderte früher einige stoische Schulhäupter zufällig aus Tarsus waren, wird man das der Stadt jetzt noch angemerkt haben? Daß die stoische Theorie auch damals eifrig dort gepflegt wurde, mag ja sein; aber einflußreich war wohl schon damals die Stoa nicht mehr, wenigstens nicht so, daß auch ein Jude sich diesem Einfluß nicht ganz entziehen konnte. Warum schickt denn Epiktet seine Schüler nicht nach Tarsus? Er wußte, wie es mit dem Einfluß der Stoa stand, wenn er ausrufen konnte, zeiget mir doch auch nur einen einzigen Stoiker! (II 19, 24).

durch sein Beispiel noch viel wirkungsvoller dargetan als Pl mit seinen oft etwas künstlichen Deduktionen [1]. Für die Stoa kommt diese ohnehin gar nicht in Betracht. Die Freiheit von der Sünde und von der Welt, was für die Stoiker in eines zusammenfällt, ist aber bei Johannes womöglich noch tiefer und großartiger erfaßt; niemand wird aber hier an stoischen Einfluß denken. Daß in diesem Punkte Stoa und Christentum sich bei aller Verschiedenheit sehr nahe kommen, leugne ich keineswegs und werde es an seinem Orte näher dartun.

Nur der Kuriosität halber erwähne ich noch die Äußerung des sonst so vorsichtigen Clemen, daß auf die Wertschätzung seiner Freunde, die z. B. I Thess. 3, 1 bei Pl hervortrete, möglicherweise die Empfehlung der Freundschaft durch den Stoizismus eingewirkt haben könne (aaO. 48). Wenn in irgend einer antiken philosophischen Schule die Freundschaft eine recht dürftige und untergeordnete Rolle spielt, so ist es in der Stoa. Ich darf hier vielleicht verweisen auf das, was ich früher (B² 106 ff.) ausgeführt habe, wesentlich in Übereinstimmung mit Zeller (III 1, 289 ff.), den Clemen merkwürdigerweise als Gewährsmann in Anspruch nimmt. Wenn er ferner auch auf v. Arnims Fragmentsammlung der Stoiker sich beruft, so kann sich jedermann selbst davon überzeugen, wie außerordentlich leer und mager, natürlich ohne dessen Schuld, das Kapitel *de amicitia et gratia* ausgefallen ist (III 181 ff.). Anders ist die Sache freilich, wenn man den seines Marks beraubten, weltförmigen Stoizismus des Panaitios heranzieht, der auch in Ciceros *Laelius* und *De officiis* zum Ausdruck kommt. Aber dann möge man doch lieber sagen, Pl sei vom Epikureismus beeinflußt, in welchem die Freundschaft noch ungleich höher gewertet wird! Übrigens finde ich auch bei Pl und ebenso im übrigen Neuen Testament eigentlich nichts, was man Freundschaft nennen könnte: hierin gleichen sich vielmehr die urchristliche und die stoische Seelenstimmung vollständig. Denn wie hier die Freundschaft in der naturgemäßen inneren Verwandtschaft der Weisen oder

---

[1] Ähnlich urteilt W. Bousset, Das Wesen der Religion, Halle a. S. 1904, S. 200: Wenn wir die Freiheit Jesu und Pauli vergleichen, so erscheint uns Jesus fast noch als der Freiere.

φιλόσοφοι oder in der allgemeinen Menschenliebe aufgeht, so dort in der christlichen Bruderliebe und dem Erbarmen mit allen unerlösten Seelen, die doch der Idee nach gleichfalls Objekte der göttlichen Gnade sind.

Für gänzlich unberechtigt muß ich es auch halten, wenn man aus der allerdings recht weit gefaßten Schlußermahnung des Pl an seine Philipper (4, 8) eine Verbindung der natürlichen Sittlichkeit mit der christlichen (Clemen 53) oder gar wie Curtius (aaO. 928) einen inneren Zusammenhang mit hellenischer Ethik folgern will. Daß auch die Heiden dem *δίκαιον, ἁγνόν, προςφιλές* usw. nachtrachten, hat ja der Apostel, wie wir sahen, Röm. 9, 30 deutlich von der Hand gewiesen; und so sagt er auch nach der Aufzählung aller jener Tugenden nicht etwa „was ihr nicht bloß an mir gesehen habt, sondern zum Teil sogar aus dem Beispiel ernstgesinnter Heiden lernen könnet“, sondern lediglich das erstere: der beste Beweis, daß er bei dem allem nicht entfernt an hellenische Ethik gedacht hat. Das einzige, was an dieser Stelle griechisch klingt, ist das Wort *εὔφημος*, das sonst im Neuen Testament nicht gebraucht wird, und das wir unbedenklich zu den Wörtern rechnen können, welche die verhältnismäßig große Vertrautheit des Apostels mit dem besseren Griechisch an den Tag legen.

D. Einzelne stoizisierende Aussprüche

Viele und zum Teil gerade die gewichtigsten Indizien für einen stoischen Einfluß auf Paulus, die auch Clemen noch irgendwie gelten läßt, sind bereits in den vorangehenden drei Abschnitten, besonders im 1. und 3., zur Sprache gekommen. Es bleibt uns nur noch übrig, auch den anderen Stellen der (echten) paulinischen Briefe, die eine Einwirkung der Stoa verraten sollen, eine Prüfung angedeihen zu lassen. Wir befolgen auch hier wieder die Methode, daß wir uns an Clemens Darstellung anschließen, jedoch alles das übergehen, was er selbst nicht oder nicht ernstlich als Zeugnis für eine Abhängigkeit von der Stoa in Anspruch nimmt.

Wenn Pl in Gal. 3, 28 die Unterschiede von ‘Jude und Grieche’, ‘Sklave und Freier’, ‘Mann und Weib’ in Christo

für aufgehoben erklärt, so gibt Clemen zu, daß er auf diesen Gedanken an sich nicht erst durch die Stoa gebracht zu werden brauchte, sondern auch von seinen christlichen Anschauungen aus so urteilen mußte. Trotzdem gibt er der ersteren Vermutung Raum, weil Pl nicht die volle Konsequenz daraus gezogen habe, sondern anderweitig (I Kor. 11, 3ff.; 14, 34ff.) eine strenge Unterordnung des Weibes unter den Mann lehre. Jedoch was anderes will Pl mit jenem Worte sagen, als daß das weibliche Geschlecht ebensogut wie das männliche an der Erlösung durch Christus teilhabe? Hat er aber dies irgendwo zurückgenommen? Wenn er dem Weibe nicht dieselbe äußerliche Freiheit einräumt wie dem Manne, so urteilt er hierin einfach als Orientale. Andererseits zeigen doch seine Grüße von und an Glaubensschwestern, daß er sie in der Hauptsache als voll ebenbürtige Genossen im Reich Gottes anerkennt und auch eine, selbstverständlich ihrer Natur angemessene, Tätigkeit der Frauen im Dienst des Herrn vollauf wertet (z. B. Röm. 16, 12). Umgekehrt dürfen wir vielleicht fragen, ob denn die Stoiker etwa die volle Konsequenz aus der prinzipiell von ihnen angenommenen Gleichberechtigung der Frau gezogen haben? Daß auch sie der Tugend, und zwar der philosophischen Tugend bedürftig und fähig sei, ist allerdings von Kleanthes an stoische Lehre; aber in der Praxis scheinen die Stoiker die antike Geringschätzung des Weibes doch nicht ganz überwunden zu haben (B² 86ff.). Epiktet speziell scheint dem weiblichen Geschlecht, wie er es tatsächlich kannte, keine besondere Hochachtung gezollt zu haben, was auch aus seiner Vorliebe für das Deminutiv *γυναικάριον* hervorgeht, und in seinen Lehrvorträgen wendet er sich ausschließlich an die Männer. Und wenn Musonius, der neben Antipatros aus Tarsus von allen Stoikern am meisten sympathisch von dem Weibe spricht und die reinste und idealste Anschauung von dem Verhältnis der Geschlechter bekundet, einen eigenen Vortrag *ὅτι καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον* verfaßt hat, so spricht er damit doch nichts weiter aus, als was in seiner Art auch für den Apostel Pl selbstverständlich war.

Die sogenannten Lasterkataloge (Gal. 5, 19ff. und ähnlich im Römer- und Kolosserbrief) haben mit der Stoa gar

nichts zu tun. Einmal ergibt sich diese häufende Aufzählung von menschlichen Untugenden aus dem Zweck, den der Apostel verfolgt, ganz von selbst[1], wie auch Heinrici zugibt, den Clemen, wie ich glaube mit Unrecht, als Gewährsmann für seine Auffassung in Anspruch nimmt. Sodann zeigt die Voranstellung der geschlechtlichen Sünder deutlich die besondere Anschauungssphäre des Juden und endlich liegt den stoischen Aufzählungen der pflichtwidrigen Handlungen stets ein gewisses ethisches System oder die philosophische Theorie von den *πάθη* zugrunde, während bei Pl jedes Ordnungs- und Einteilungsprinzip fehlt.

Weit mehr Beachtung verdient es, wenn der merkwürdige Ausspruch von dem *πνευματικὸς ἄνθρωπος*, der alles beurteilt, selbst aber von niemand beurteilt wird (I Kor. 2. 15) mit der griechischen Philosophie in Verbindung gebracht wird. Das ist in der Tat ein philosophischer Gedanke, der in der Bibel etwas Überraschendes hat. Heinrici[2] erinnert an das Wort Platons, daß die Schlechtigkeit weder die Tugend noch sich selbst erkennt, die Tugend dagegen beides (Rep. III 17, 409 DE). Mit dieser Platonstelle stimmt auffallend überein die Behauptung Epiktets, daß die *φρόνησις* sowohl sich selbst als auch ihr Gegenteil erkennt oder wahrnimmt (I 20, 6). Das ganze Kapitel mit der Überschrift *περὶ τοῦ λόγου πῶς αὐτοῦ θεωρητικός ἐστιν* ist diesem Gedanken gewidmet. In einer bei Epiktet sonst seltenen, streng theoretischen, im höheren Sinne philosophischen Erörterung legt er dar, daß jede einzelne Kunst oder Wissenschaft ihr Gebiet hat, das sie zu beurteilen vermag, dagegen sich selbst nicht beurteilen kann, weil dies nur dann der Fall ist, wenn das Beurteilende und das zu Beurteilende homogen sind. Dies trifft nun aber bei dem *λόγος* oder der *φρόνησις*, überhaupt bei der Philosophie zu, denn ihr Gebiet ist eben die Theorie (*χρῆσις φαντασιῶν οἷα δεῖ*) und sie selbst ist etwas Theoretisches, eine Betrachtungsweise (*σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν*). Darum vermag der Logos nicht

[1] Man kann vielleicht sogar noch weitergehend sagen, für einen Kenner des wirklichen Menschenlebens, wie Pl es war, wäre es ein Armutszeugnis, sich nach einem herkömmlichen Schema zu richten.

[2] Nach Edwards, den ich nicht selbst einsehen konnte.

bloß die einzelnen, ebenfalls ein (begrenzteres) System von Vorstellungen darstellenden Wissenschaften, sondern auch sich selbst zu erkennen und zu beurteilen, wie es denn überhaupt ein höchstes Maß oder Kriterion geben muß, das sozusagen autonom ist und nicht wieder von etwas anderem gemessen und beurteilt wird [1]. Ganz ähnlich ist die Entwicklung des Pl an der angeführten Stelle: Gott als die höchste Vernunft erkennt sich selbst und alles Geistige in der Welt, auch die untergeordnete Vernunft des Menschen. Will dieser aber Gott erkennen, so kann er es nur vermöge des göttlichen Geistes, der ihm im Glauben an Christus geschenkt wird: ist er aber auf diese Weise *πνευματικός* geworden, so erkennt auch er sich selbst und alles bloß Psychische, während er selbst keinen (menschlichen) Richter über sich hat, er ist sozusagen selbst eine höchste Instanz geworden. Die Übereinstimmung ist hier in der Tat merkwürdig und macht es sehr einleuchtend, daß Pl den platonischen oder den stoischen, jedenfalls auch vor Epiktet in der Stoa schon diskutierten Gedanken gekannt und für seine Zwecke umgeformt habe. Trotzdem kann ich auch hier eine bewußte Anlehnung oder Reminiszenz an griechische Vorbilder nicht zugeben, und zwar deshalb, weil der ganze Zusammenhang bei Pl von dem Gedanken beherrscht ist, daß die menschliche Weisheit nichtig, die göttliche allein gültig ist, daß zwischen dem *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, dem doch auch die ganze heidnische Philosophie angehört, und dem *πνεῦμα (ἐκ) τοῦ θεοῦ* ein himmelweiter Unterschied besteht. Und warum sollten wir Pl nicht soviel philosophische Begabung zutrauen, daß er von sich aus auf jenen Gedanken gekommen sein könnte? Die Evolutionen seines eigenen Raisonnements liegen ja überall in seinen Briefen, namentlich den großen, so deutlich zutage und nehmen einen so breiten Raum ein, daß es psychologisch undenkbar ist, daß er, bei allem Bewußtsein des Offenbarungs-

---

[1] Nur mit anderen Worten, aber fast noch deutlicher ist dieser Gedanke ausgesprochen in dem Fragment (Schenkl 475, 54), das recht wohl echt sein kann: *Καθάπερ ἡ τὸν χρυσὸν δοκιμάζουσα λίθος οὐκέτι καὶ αὐτὴ πρὸς τοῦ χρυσοῦ δοκιμάζεται, οὕτω καὶ ὁ τὸ κριτήριον ἔχων.* — Vgl. auch I 17, 1 ff. (oben S. 28 [1]) und M. Aurel XI 1, 5.

mäßigen seiner Lehre, doch nicht auch zuweilen seiner selbständig schaffenden Vernunft sich bewußt und froh geworden wäre.

Zu der Stelle I Kor. 4, 9 *θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ* wird von Lietzmann die Ausführung Senecas in *de provid.* 2 herangezogen, und auch Clemen hält es nicht für ausgeschlossen, daß Pl ältere derartige Schilderungen in der Tat gekannt und, wenngleich in sehr freier Weise, nachgeahmt hat. Noch reichlichere Parallelen bietet Epiktet, zu dessen Lieblingsgedanken es gehört, daß das widrige Geschick gleichsam ein Kampfspiel sei (vgl. S. 54), in welchem der Mensch seine sittlichen Kräfte zeigen könne, und der den wahren Philosophen überhaupt, besonders aber im Kampf mit dem Unglück ein *θέαμα* nennt, an welchem Menschen und Götter sich freuen (II 19, 25; III 22, 59). Aber an eine Abhängigkeit des Pl ist auch hier nicht zu denken, um so weniger, als er das Bild vom *θέατρον* im ganz entgegengesetzten Sinne versteht wie die Stoiker: ihm ist es ein Zeichen äußerster Erniedrigung, daß er so Schweres und Schmähliches leiden muß, wie er auch gleich hernach im Hinblick auf eben diese Leiden und Mißhandlungen sagt *ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν πάντων περίψημα ἕως ἄρτι*; während der Stoiker stolz darauf ist, der Welt zeigen zu können, wie sehr er im Bewußtsein seines unangreifbaren inneren Besitzes sie verachtet [1].

Von der Ausführung in I Kor. 7, 17 ff. meint auch Clemen, daß sie nicht nur formell und inhaltlich an stoische Diatriben

---

[1] Ich leugne natürlich nicht, daß das Neue Testament *mutatis mutandis* dieselbe Betrachtungsweise kennt und anwendet, wovon später die Rede sein wird. Hier handelt es sich um den Ausdruck „Schauspiel“ und seine Bedeutung im Zusammenhang. — Gegen den Einwand, der hier und auch sonst oft genug gegen mich erhoben werden könnte, daß nämlich der von Pl gebrauchte Ausdruck oder Vergleich, wenn auch die darin ausgesprochene oder ihm zugrunde liegende Anschauung der betreffenden stoischen wenig gleicht, ja eher ihr entgegengesetzt ist, dennoch einer Reminiszenz von dorther entstammen könnte, verwahre ich mich ein für allemal, indem ich sage, es ist mir immerhin noch wahrscheinlicher, daß ein Mann wie Pl auf ein Wort oder Bild von selbst kommt, als daß er es anderen nachspricht, deren Anschauung er doch gar nicht teilt, ja eigentlich verwerfen und bekämpfen muß.

erinnere, sondern auch zum Teil im Anschluß an solche geschrieben sein könne. Ohne Zweifel besteht darin eine der wichtigsten Übereinstimmungen zwischen Stoizismus und Christentum, daß beide in ihrem idealistischen Optimismus die äußeren Unterschiede des irdischen Menschenloses, die dem Weltmenschen so wichtig sind, gleich sehr ignorieren und darum auch den Zustand des Sklaven nicht an und für sich als einen bedauernswerten betrachten. Diese Auffassung und der damit zusammenhängende Mangel des Interesses an der Abschaffung der Sklaverei ergibt sich bei beiden gleichermaßen aus den Voraussetzungen ihrer Lehre [1]. Aber ganz deckt sich die Stellung beider zur Sklaverei doch nicht. Der Stoiker kann sich nicht veranlaßt fühlen, seinen Schülern anzuempfehlen, in der äußeren Lebensstellung, in der sie gerade sind, absichtlich oder grundsätzlich zu verbleiben; im Gegenteil er muß auf Grund seiner Lehre von den *προηγμένα* es ihnen vielmehr zur Pflicht machen, jede sich darbietende Gelegenheit zu einer Verbesserung der äußeren Lage zu benützen. Zu den naturgemäßen Dingen, die ja nach stoischer Lehre den eigentlichen Antrieb zum praktischen Handeln in der Welt geben, gehört, wie z. B. die Gesundheit, so auch die persönliche Freiheit. Und was Chrysipp von der Gesundheit sagt, daß man, solange man nicht etwa das Verbleiben in der Krankheit als speziellen Willen der Gottheit anzusehen Grund hat, alles tun muß, was ihrer Erhaltung oder Wiedergewinnung dient, das gilt natürlich auch von der Freiheit: es wäre nach Chrysipp und Epiktet, der dessen Ausspruch zitiert (II 6, 9), geradezu eine Pflichtverletzung und Torheit, die Freiheit nicht zu wählen d. h. eine sich bietende Gelegenheit zur Abschüttelung der Knechtschaft gleichgültig vorbeigehen zu lassen — selbstverständlich immer mit dem Vorbehalt, daß man diese Besserung des äußeren Loses *δίχα πάθους* erstrebt und sein Herz nicht daran hängt, als ob das wahre Glück irgendwie dabei beteiligt wäre. Eine Aufforderung wie die des Apostels Pl: „Jeder bleibe in dem Beruf (d. h. in der äußeren Lebensstellung), in dem er berufen ist", wäre deshalb direkt unstoisch; ich vermag eine

---

[1] B² 98ff.

Parallele dazu auch in der Tat aus der stoischen Literatur nicht beizubringen: die Stellen, die Clemen aus Seneca und Epiktet anführt, besagen auch nichts weiter, als daß die äußeren Unterschiede zwischen Freien und Knechten für den Weisen belanglos sind, da man auch als Sklave wahrhaft frei sein kann, während die meisten Freien tatsächlich Knechte sind. Ganz anders ist es bei Pl. Einmal fällt für ihn die stoische, kurz gesagt rationalistische Anschauung von der pflichtmäßigen *ἐκλογὴ τῶν εὐφυεστέρων* weg, sodann rechnet er mit einer nahe bevorstehenden endgültigen Umgestaltung des Kosmos, so daß für den Gläubigen das Interesse an einer irdischen Besserstellung gänzlich verschwindet, und die Sorge darum als Zeichen eines mangelhaften oder unsicheren Glaubens an die verheißene himmlische Herrlichkeit aufgefaßt werden müßte. Daß Pl wirklich dieser Meinung war, geht aus dem folgenden Satz deutlich hervor: *ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι* sc. *τῇ δουλείᾳ*[1]. Also er soll lieber im Knechtsstand bleiben, eben um darzutun, daß ihm die selige Freiheit der Kinder Gottes genügt; denn — so ist die nun folgende außerordentlich feine, epigrammatisch knappe Antithese zu verstehen — als Sklave empfindet er seine Zugehörigkeit zu Christus vorwiegend als Befreiung, während sie dem Freien, äußerlich Ungebundenen mehr unter dem Gesichtspunkt der — freilich heilsamen und nicht weniger zu ersehnenden — Gebundenheit, der freiwilligen Selbstbegebung erscheint. Selbstverständlich will Pl nicht geradezu sagen, der Freie habe weniger an Christus als der Sklave; immerhin deutet er an, daß der Sklave innerhalb der christlichen Gemeinschaft in gewissem Sinn vor dem Freien etwas voraus habe, insofern er das Gefühl der Freiheit weit intensiver und freudiger genießt, ein Gedanke, der mit den Seligpreisungen Jesu sich nahe berührt.

So fällt also auch in diesem Fall der behauptete Anschluß an die Stoa in sich zusammen, und noch viel mehr ist dies der

---

[1] Diese Auslegung der Stelle dünkt mir die allein mögliche, sie ist auch, soviel mir bekannt ist, ziemlich allgemein rezipiert. Eine eingehende und treffende Begründung derselben gibt Heinrici in seinem Kommentar. Vgl. auch Lietzmann im „Handbuch zum Neuen Testament“.

Fall bei dem von Clemen hiermit in Verbindung gebrachten Ausspruch über die Eheleute (I Kor. 8, 29 *ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν*). Was Pl hiermit in zart verblümter Weise den Verheirateten rät, sich der geschlechtlichen Gemeinschaft lieber zu enthalten, ist so ziemlich das Gegenteil von dem, was Epiktet über diese Dinge denkt. Man vergleiche einmal die Schwierigkeit, die dem Apostel die notgedrungene Anerkennung des Rechtes der geschlechtlichen Befriedigung bereitet, mit der unumwundenen Freiheit, mit welcher Epiktet dieselbe als eine notwendige, naturgemäße, ja sogar als ein besonderes Argument für die göttliche Weisheit betrachtet (I 6, 9: *Τὸ δ' ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ καὶ ἡ προθυμία ⟨ἡ⟩ πρὸς τὴν συνουσίαν ἑκατέρου καὶ ἡ δύναμις χρηστικὴ τοῖς μορίοις τοῖς κατεσκευασμένοις οὐδὲ ταῦτα ἐμφαίνει τὸν τεχνίτην;*)! Mehr werde ich hierüber nicht zu sagen brauchen; im übrigen verweise ich wieder auf die Ausführungen in B² 63 ff. u. 86 ff. und auf K. Prächter, Hierokles der Stoiker, S. 139.

Nicht einmal eine große Ähnlichkeit, geschweige denn Abhängigkeit zeigt der Ausspruch *ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει* (I Kor. 8, 11), den Heinrici mit Ep. II 9, 3 vergleicht. Denn was bei Pl nur ein einzelner Fall ist, nämlich der Gebrauch des Wortes *ἀπόλλυμι* im uneigentlichen, d. h. moralischen Sinne, das ist bei Epiktet etwas überaus Häufiges und zwar sowohl in der transitiven als in der intransitiven Form (*ἀπολλύειν τὸν ἄνθρωπον, τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν πολίτην* etc.; *ἀπώλετο ὁ τραγῳδός, ἀπόλωλεν* sc. *ἡ ψυχή* etc.)[1]. Überdies hat — und dies ist ausschlaggebend — der bildliche Gebrauch des Wortes bei ihm einen wesentlich anderen Sinn als bei Pl. Dieser will, wofern er nicht etwa an die wirkliche und ewige *ἀπώλεια* denkt, nichts anderes sagen als daß der schwache Bruder durch das Ärgernis, welches ihm das Essen des Freieren bereitet, möglicherweise irre wird an seinem Glauben, jedenfalls Schaden nimmt an seiner Seele. Er hat also einen wirklichen moralischen Schaden im Auge, den der eine

[1] Im selben Sinne wie *ἀπόλλυμι* gebraucht er auch zuweilen das Wort *οἴχομαι*, z. B. III 3, 6: *Εἰ τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου τὸ ἀγαθὸν ἕτερόν ἐστιν, οἴχεται καὶ πατὴρ καὶ ἀδελφός* etc. — Den Gegensatz zu beiden bildet der Begriff *σώζειν* z. B. II 22, 18; II 9, 11.

durch den anderen erleidet, Epiktet aber denkt nur an einen begrifflichen, ideellen Schaden oder Verlust, welchen der Mensch durch sich selbst erleidet: z. B. wer des Nachbars Weib verführt, verliert *eo ipso* den *πιστός*, den *γείτων* etc., d. h. er zeigt dadurch, daß ihm das Merkmal des *πιστός* etc., also ein integrierender Bestandteil des ethischen Menschen abgeht. Am deutlichsten wird der Unterschied, wenn wir uns vorstellen, wie Epiktet an Pauli Stelle den Gedanken gewendet hätte. Er hätte gesagt: „Wenn du rücksichtslos deine Freiheit gebrauchst, so verlierst du den *φιλάδελφος*, den *κοινωνικός* etc.; daß der Bruder durch deine Handlung Schaden nimmt, geht dich dagegen nichts an, dafür ist er selbst verantwortlich".

Ein Eldorado für diejenigen, welche geneigt sind, Aussprüche des Pl auf griechische Philosopheme zurückzuführen, ist der zweite Korintherbrief, insbesondere Kapitel 4 und 5. Über die Ausdrücke *ὁ ἔσω* und *ἔξω ἄνθρωπος* habe ich mich in dem Abschnitt vom paulinischen Wortschatz bereits ausgesprochen (S. 115 ff.). Der Vergleich des Leibes mit einem tönernen Gefäß oder einem Zelt erinnert allerdings an platonische Gedanken, wie sie uns auch in der platonisierenden Stoa, in den aus Poseidonios geschöpften Partien Ciceros und Senecas, zuletzt auch bei Mark Aurel begegnen, der ja, wiewohl mit dem weitaus überwiegenden Teil seines Wesens ein guter Stoiker, doch mit Bewußtsein einem gewissen Eklektizismus gehuldigt hat. Aber einerseits wird man auch hier darauf sich berufen dürfen, daß so manches, was in den philosophischen Schulen gelehrt und geredet wurde, zum geflügelten Wort geworden ist; andererseits ist es nicht schwer, für diese Vergleiche auch im Alten Testament eine Anknüpfung zu finden. Besonders die Vorstellung vom Töpfer und seinem Werk ist bekanntlich bei den Propheten beliebt, und das Bild vom zerbrechlichen oder unnützen Gefäß (*σκεῦος*), angewendet auf das ganze Volk wie auf den einzelnen Menschen, ist den Psalmisten und Propheten nicht fremd (Ps. 31, 13; Hos. 8, 8; Jer. 22, 28).

Den stärksten Beweis für die Abhängigkeit des Pl von der griechischen Philosophie findet man aber in den Anfangs-

versen des 5. Kapitels, wo Pl in so ergreifender Weise von den Beschwerden des irdischen Leibes und der Sehnsucht nach der himmlischen Behausung redet. Es ist die Stelle, von welcher Clemen in seinem zusammenfassenden Schlußwort sagt, es sei dies der deutlichste Fall, wo Paulus von der griechischen Philosophie abhänge (aaO. 285). Man gibt nun zwar zu, daß der Apostel den Ausdruck und den Gedanken aus dem Buch der Weisheit geschöpft hat (9, 15: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα*). Da aber dieses Buch auch sonst notorisch hellenistischen Einfluß aufweist, so hätten wir damit allerdings an einer Stelle wenigstens den Platon [1] im Neuen Testament, nur daß damit nicht gesagt wäre, daß Pl sich des außerbiblischen Ursprungs seiner Worte bewußt gewesen sein müsse. Mit diesem Vorbehalt könnte ich ja recht wohl der üblichen Anschauung beitreten, für eine Abhängigkeit von der Stoa wäre ja damit noch nichts bewiesen [2]. Die Ansicht der letzteren von dem Wert des Leibes und seiner Bedeutung für den Geist habe ich an anderer Stelle (B [1] 33 ff.) ausführlich entwickelt. Daraus ergibt sich für die Vergleichung mit der christlichen Anschauung sofort, daß bei aller Ähnlichkeit der Beurteilung und Stimmung doch in den allerwichtigsten Punkten keine Übereinstimmung, sondern schroffer Gegensatz besteht. Der Stoiker würde nie zugeben, daß der Mensch ein Recht habe, sich in diesem irdischen Leib beschwert zu fühlen; er würde es ferner für ungesund, ja direkt für unfromm halten, wenn er sich aus diesem Leibe hinaussehnen wollte, den er doch nach der notwendigen Naturordnung erhalten hat und nach jeder Welterneuerung wieder erhalten wird; er weiß endlich nichts von einer Behausung, die vom Himmel ist, ja nicht einmal von einem bewußten Fortleben der Seele, jeden-

---

[1] Beziehungsweise den Pythagoreismus, denn die Bezeichnung des Leibes als Hülle oder auch als Gefängnis der Seele war von jeher dort besonders beliebt.

[2] Dasselbe gilt von der paulinischen Schilderung der Ekstase als eines vorübergehend leiblosen Zustands in II Kor. 12, 2 ff. Wer übrigens wie Pl so etwas erlebt hat, der wird dieses Erlebnis auch ohne Zuhilfenahme einer ihm von Haus aus fremden Theorie zu schildern wissen.

falls nicht von einem solchen, das irgendwie ein Gegenstand der Sehnsucht sein könnte. Wir haben also wirklich keinen Anlaß, an eine Beeinflussung von stoischer Seite zu denken, müssen vielmehr sagen, daß Pl, wenn er die bezügliche Lehre der Stoa wirklich gekannt hätte, das Ähnliche, was sie etwa bietet, sich nicht aneignen konnte, ohne seinen prinzipiellen Gegensatz gegen sie irgendwie anzudeuten.

Im übrigen scheint mir die Anschauung vom Leben und Tod, welcher Pl in diesem Brief Ausdruck gibt, nicht so singulär zu sein, daß man sie auf griechischen Einfluß zurückführen müßte. Daß er mehr, als es nach den Synoptikern bei Jesus selbst der Fall war, sich als Fremdling auf dieser Erde fühlte und mit allen seinen Gedanken im Reich der zukünftigen Vollendung lebte, ist sicher, erklärt sich aber ganz naturgemäß aus der Wendung, die er dem Evangelium Jesu gab, indem er statt der mehr allgemein ethisch-religiösen Reform, welche für Jesus jedenfalls den Ausgangspunkt bildete, das Wunder vom Gekreuzigten und Auferstandenen zum A und O seiner Verkündigung machte. In der Hauptsache jedoch war auch der Blick Jesu auf die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gerichtet, und aus Worten wie „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten“ usw. (Matth. 10, 28), „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren“ (Matth. 16, 25), „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne?“ usw. (Matth. 16, 26) spricht eine sehr entschiedene Geringschätzung des irdischen Lebens. Ja Äußerungen wie die: „Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir!“ (Matth. 5, 28), wie Jesu Antwort auf die Sadduzäerfrage über die Ehe in der Auferstehung, seine Einladung an die Mühseligen und Beladenen, die doch eigentlich so zu verstehen ist, daß jeder ernstere Mensch sich dazu rechnen muß (vgl. die Seligpreisung der Leidtragenden), alles das läßt doch darauf schließen, daß auch er nicht bloß die Leiden, sondern auch die Ansprüche des Leibes für etwas Hemmendes und Beschwerendes gehalten hat. Und der johanneische Christus vollends ist nur deshalb nicht so wie Pl von leidenschaftlicher Weltflucht und Himmelssehnsucht bewegt, weil er schon in seinem Erdenwallen die Welt völlig überwunden hat und wie ein seliger

Geist aus Himmelshöhen nur in flüchtigem Besuch über dieses Tränental hingleitet (Joh. 16, 33: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden").

Was Clemen sonst noch aus den Briefen des Pl auf stoischen Einfluß zurückzuführen geneigt ist, so insbesondere der anthropologische Dualismus in Röm. 7, der Begriff *λογικὴ λατρεία* (Röm. 12, 1), die Stelle Phil. 4, 8, ist bereits in den vorigen Abschnitten zur Sprache gekommen. Nur noch ein kurzes Wort über den Determinismus des Pl Röm. 9 (u. Phil. 2, 13). Clemen meint, obwohl er zunächst natürlich aus dem Alten Testament stamme, könne er doch zugleich aus dem Stoizismus erklärt werden. Dieser Determinismus ist aber in dem Maße unstoisch, als er durch und durch alttestamentlich ist. Nie hätte ein Stoiker von Gott sagen können *ὃν θέλει, ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει* (Vers 18). Nach Epiktet hat Gott jedem Menschen die *ἀφορμαί* zur Tugend gegeben, und es steht ganz und gar in des Menschen Macht, aus sich zu machen was er will: „Was kann den Willen hindern? nichts außer ihm Stehendes, nur er selbst, wenn er sich selbst verkehrt" (II 23, 19). Wenn man natürlich für diese Selbstverkehrung wieder einen Grund sucht, so muß auch der Stoiker schließlich auf die alles bewirkende göttliche Macht rekurrieren. Niemals aber würde er es dem Menschen gestatten, an sich selbst gleichsam zu verzweifeln und für seine Schlechtigkeit, als ob sie unvermeidlich und unheilbar wäre, Gott verantwortlich zu machen. Überhaupt ist diese göttliche Universalkausalität — darin liegt der große Unterschied! — nicht ein persönlicher, nach orientalischer Art mit omnipotenter Willkür ausgestatteter Herrscher, sondern eine unpersönliche, geheimnisvoll wirkende Naturmacht, die allerdings schließlich auch das Böse (aber nicht als Böses) schafft, jedoch als nicht weiter erklärbare Ursache des Bösen erst dann in Betracht kommt, wenn der Mensch sich selbst aufgegeben hat. Und wenn Clemen Windelbands Urteil zitiert, daß nach stoischer Lehre die ewige Vorsehung schließlich auch das Böse zum Guten wende und in ihm nur ein scheinbar widerstrebendes Mittel zur Erfüllung ihrer höchsten Zwecke habe (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tüb. 1910, S. 163), so ist erstens zwischen stoischer und

christlicher Theodizee der fundamentale Unterschied, daß dort der einzelne Böse niemals auf eine Rehabilitierung rechnen darf, die Harmonie des Alls aber trotzdem, daß viele nicht zum vollen Menschsein gelangen, besteht und bestehen bleibt. Sodann ist es umgekehrt sehr fraglich, ob auch nur Pl, geschweige denn die übrigen Autoren des Neuen Testaments, im Ernst und konsequent eine endgültige Begnadigung aller angenommen haben, ob nicht vielmehr der Glaube an eine ewige Verdammnis der meisten eine unvermeidliche Konsequenz der ursprünglichen Anschauung Jesu ist.

Wir sind hiermit zu Ende mit der Prüfung des Einflusses der griechischen, speziell der stoischen Philosophie auf Pl. Überall hat sich ergeben, daß auch solche Ausdrücke, Redensarten und Gedanken, die auf den ersten Blick überraschende Ähnlichkeit mit Stoischem haben, bei näherer Untersuchung doch so verschieden, ja oft von ganz entgegengesetzter Bedeutung sind, daß eine genauere Kenntnis der stoischen Lehre und eine bewußte Anlehnung an sie bei Pl nicht angenommen werden kann. Manchem mag dieses Ergebnis als allzu negativ vorkommen. Aber ich bin mir bewußt, in keiner Weise nach dieser Seite hin voreingenommen zu sein, sondern die Achtung vor der Originalität und dem einheitlichen Charakter des Apostels, der stets von neuem bestätigte Eindruck davon, daß in den paulinischen Briefen ein total anderer Geist lebt als in der Stoa mit ihrem kühlen Rationalismus, und nicht zum wenigsten die langjährige Vertrautheit mit der letzteren machen es mir unmöglich, zu einem anderen Urteil zu kommen. Was sollen wir anfangen mit einem Urteil, wie es Clemen fällt, der im ganzen auf meiner Seite ist, doch im einzelnen eine etwas unsichere Vermittlerrolle spielt: „Paulus ist wirklich, wie das ja auch von vornherein zu erwarten war [?] [1], vielfach, und nicht nur in seinen Bildern, von der Philosophie beeinflußt worden, wenngleich zumeist nur in der Richtung, die sein Denken auch ohnedies schon

[1] Diesen letzteren, von mir mit einem Fragezeichen versehenen Satz, beanstandet auch, mit Berufung auf Deißmanns Licht vom Osten, 1. Aufl. Tüb. 1908, S. 105 Van den Bergh van Eysinga in seiner Rezension des Buches von Clemen (Museum XVII, Leiden 1910 Nr. 8, S. 302 ff.).

genommen hätte oder hatte" (aaO. 55). Nimmt man diesen letzten Satz ernst, so ist dies eben kein Einfluß mehr, und wenn man es doch so nennt, so ist es nur ein Wort, hinter dem nichts Wirkliches steht. Ich stimme daher lieber Hausrath bei, wenn er von Pl sagt, in der Hauptsache sei das Alte Testament der mütterliche Boden, in welchem seine Theologie wurzle[1], mit dem eigentlich selbstverständlichen

---

[1] Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller, Berlin 1908—09, I 267. — An dieser Stelle kann ich einige kurze Bemerkungen nachtragen über die erst während der Drucklegung des vorliegenden Werkes erschienene gründliche und interessante Abhandlung von Rud. Bultmann, Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 3). Den Beweis einer wirklichen Abhängigkeit des Apostels von der kynisch-stoischen Diatribe, deren Formen, zum Teil auch deren Gedanken er bewußt oder unbewußt nachgebildet hätte, hat aber der Verfasser m. E. nicht erbracht. Erstens habe ich bereits darauf hingewiesen (S. 103 Anm. 1), daß die Reden Epiktets durchaus nicht den gewöhnlichen Diatribenstil darstellen, sondern, so vieles er natürlich auch der Schultradition verdankt, doch etwas ganz Originelles und Eigenartiges sind und auch mit den Vorträgen eines Teles, ja auch des Musonius, selbst wenn wir die vorausgesetzte Abschleifung durch den Herausgeber in Rechnung nehmen, nach Form und Geist sich keineswegs decken. Bultmann aber muß, um die Übereinstimmung des Pl mit der Diatribe zu zeigen, in ganz überwiegendem Maße eben die Reden Epiktets heranziehen, die doch der Apostel natürlich niemals gehört haben konnte. Zweitens führt Bultmann, während er einerseits viel zu viel aus Epiktet heraus argumentiert, andererseits vieles auf, was der Diatribe nicht speziell eigentümlich ist, sondern zu den rhetorischen Ausdrucksmitteln der Kunstprosa überhaupt gehört. Drittens scheint mir mit der ganzen Bildungslaufbahn und Geistesart des Pl die Annahme schlechterdings unverträglich, daß er popularphilosophische Vorträge von Heiden so häufig und mit so viel Interesse angehört hätte, daß ihm „diese Klänge in Fleisch und Blut übergegangen wären" (Bultmann S. 78, vgl. dagegen S. 67). Ich betone übrigens ausdrücklich, daß Bultmann selbst volles Verständnis zeigt für die außerhalb des Hellenismus gelegenen Faktoren der paulinischen Predigt und es nie unterläßt, auch auf die tiefgreifende Verschiedenheit der letzteren von der Diatribe aufmerksam zu machen (z. B. S. 68 und 81). Wenn man den Begriff der Diatribe schärfer faßt, der Singularität der epiktetischen Rede und ebenso der Individualität des Apostels Pl ganz gerecht wird, so wird man diesem die genauere Kenntnis der kynisch-stoischen Diatribe und vollends die schriftstellerische Beeinflussung durch dieselbe absprechen und zur Erklärung der mannigfachen Berührung beider in Form und Gedankenrichtung sich begnügen müssen mit dem auch

Anfügen, daß das Tiefste und Größte daran nicht jenem, sondern dem neuen Geiste, dem Geiste Christi entstammt, der ihn mit der Gewalt einer übermächtigen Offenbarung ergriffen hatte und seinen eigenen Geist in wunderbarster Weise entbunden und zu den großartigsten Schöpfungen befähigt hat.

Vierter Abschnitt

Die übrigen Schriften des Neuen Testaments

Nachdem die Frage einer Abhängigkeit von der Stoa für die Synoptiker und für Pl im wesentlichen verneinend beantwortet worden ist, müssen wir noch anhangsweise auf die übrigen Schriften des Neuen Testaments eingehen. Da handelt es sich vor allem um die sogenannte Areopagrede der Apostelgeschichte (17, 22 ff.). Daß Pl nicht so gesprochen haben kann, wird von den meisten neueren Forschern angenommen[1]. Ebenso übereinstimmend wird aber betont, daß diese Rede eine ganz besondere Annäherung an die griechische Popularphilosophie zeige (Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur etc. 142; Lietzmann, Handbuch III 9 und andere). Daß der Verfasser dieser Rede eine gewisse Kenntnis der letzteren und die ausgesprochene Absicht hat, daran anzuknüpfen, um die Zuhörer für seine Botschaft günstig zu stimmen, geht aus

---

von Bultmann gelegentlich (S. 91) gemachten Hinweis auf das Gemeingut der hellenistischen Umgangssprache, die dem Pl selbstverständlich vertraut war, noch mehr aber auf die sprachschöpferische Originalität, welche ihm nicht weniger als einem Epiktet eigen war, und bei beiden zusammenhing mit einem mächtigen Temperament und einem glühenden Drang nach ethisch-religiöser Einwirkung auf die Menschen, die, von ganz verschiedenen dogmatischen Grundlagen aus, doch in der Hauptsache demselben Ziel zustrebte, die Seelen in Gott frei und selig zu machen.

[1] Ich nenne hier nur A. Hausrath, nach welchem diese Rede aller paulinischen Gedanken ermangelt (aaO. 370) und von Wilamowitz-Möllendorff, der jüngst mit Bezug darauf das kräftige Wort gesprochen hat: „Wer die Originalität jener [echten Pl-]Briefe und die geschlossene Eigenart der Person, welche hinter ihnen erscheint, verkennen kann, oder wer andererseits dieser Person die Areopagrede der Acta zutrauen kann, mit dem ist nicht zu reden“ (Rezension von Ed. Schwartz „Charakterköpfe usw.“ in D. Lit. Z. 1910, Nr. 5).

der *captatio benevolentiae* im Eingang und dem Dichterzitat deutlich hervor![1] Im übrigen finde ich in der Rede nichts spezifisch Hellenisches oder Stoisches, jedenfalls nichts, was den Philosophen sonderlich imponieren konnte. Daß das Dichterwort von dem Stoiker Aratos stammt, scheint ihm nicht bekannt gewesen zu sein, sonst hätte er, der doch gerade vorher auch mit Stoikern disputiert hatte, kaum versäumt, dies hervorzuheben. Die Anknüpfung an den Altar des unbekannten Gottes ist ja recht hübsch, aber ein Kenner des griechischen Kultus hätte bei aller Freiheit der Anwendung immerhin andeuten müssen, was die wirkliche Bedeutung dieses Altares war. Was aber nun kommt und den Hauptinhalt der Rede bildet, daß es einen obersten Gott und Schöpfer gebe, daß dieser nicht in von Menschenhand gemachten Tempeln wohne, das war wohl nicht bloß den Stoikern, sondern auch den meisten anderen Zuhörern ohne Zweifel kein neuer Gedanke; die Beanstandung des Tempelkultes konnte aber gerade aus dem Munde eines Juden nicht besonders überzeugend klingen. Andererseits konnte die bloße Behauptung des Ursprungs aller Völker von einem Menschen keinen großen Eindruck machen, und daß man Gott suchen, ja sozusagen im Dunkeln nach ihm tasten müsse, konnten diejenigen sich schwer zurechtlegen, die der Ansicht waren, daß jeder Mensch eine angeborene Vorstellung Gottes in sich trage[2], abgesehen davon, daß gerade der Ausdruck *ψηλαφεῖν θεόν* nicht recht passen wollte zu dem tadelnden Urteil über die sinnenfällige Darstellung der Gottheit in einzelnen Götterbildern. Griechisch

---

[1] Gewiß liegt in dem *ὡς δεισιδαιμονεστέρους* im Sinne des Redners ein leiser Tadel. Aber den Zuhörern kam dies wohl kaum zum Bewußtsein, da das Wort von Haus aus, noch bei Aristoteles, keinen Tadel einschloß (vgl. Leop. Schmidt aaO. II 67: „so bemerkt man, daß die Sprache erst spät dazu gelangt ist einen Unterschied zwischen Frömmigkeit und Frömmelei zu machen, derselbe daher wohl auch sehr allmählich in das Bewußtsein getreten ist“). Das außerordentliche Entgegenkommen des Missionars besteht darin, daß er die vielen *σεβάσματα* Athens erwähnt, ohne auch nur im geringsten eine Mißbilligung, geschweige denn — wie es ein Pl nicht anders vermocht hätte — seinen Abscheu vor diesem Götzendienst kundzugeben.

[2] Die Ausführung auf S. 149 ff. steht dem Obigen nicht im Wege.

gedacht ist dann allerdings der Erweis des Daseins und der Erfaßbarkeit Gottes — nicht etwa aus seinen Theophanien, was ja dem Juden so nahe gelegen gewesen wäre — sondern aus dem unwillkürlichen Abhängigkeitsgefühl, das der Mensch gegenüber der höheren, lebenspendenden und lebenerhaltenden Macht empfindet, wiewohl der Ausdruck *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν* in seiner Abundanz und Mystik wenig griechisch, sondern mehr hebräisch lautet. Unhebräisch ist dagegen wieder der die Grenze zwischen Gott und Mensch verwischende Ausdruck *γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ.* Um so verwunderlicher ist es aber, daß der Redner diesen Gedanken, der ja eher eine Rechtfertigung der Abbildung der Gottheit in Menschengestalt enthält, dazu benützt, um daraus die Verwerflichkeit dieses Kultes zu folgern. Und vollends der Schluß der Rede, die Charakterisierung des Heidentums als einer Zeit der Unwissenheit, die Aufforderung zur *μετάνοια,* die Verkündigung eines bevorstehenden Gerichts durch einen, gar nicht näher bezeichneten „Mann", der hierzu durch seine Auferstehung legitimiert ist, widerspricht so vollständig dem, was ein wirklich verständnisvoller, konzilianter Beurteiler des Heidentums an dieser Stelle hätte sagen können und müssen, daß ich in der ganzen, logisch so wenig zusammenhängenden Rede nur einen unglücklichen Versuch, die Athener durch einiges Entgegenkommen zu gewinnen, keineswegs aber eine auf halbwegs solider Kenntnis der griechischen Kultur und Philosophie beruhende Verschmelzung der letzteren mit dem Christentum erblicken kann.

Die johanneische Schriftengruppe, und nicht etwa bloß die durch und durch jüdische Apokalypse[1], steht im ganzen, nach Ton und Inhalt, dem Stoizismus so fern als

[1] Die Frage, ob nicht auch die Apokalypse griechische Vorstellungen in sich aufgenommen und benützt hat, will ich hier nicht entscheiden. Wenn Van den Bergh van Eysinga in der bereits erwähnten Rezension eine Übereinstimmung der Schilderung des himmlischen Jerusalems mit Lukians Himmelsstadt (Ver. hist. II 11) findet und daraus schließt, daß auch „unser letztes Bibelbuch unter hellenischem Einfluß steht", so scheint mir diese Folgerung zu weitgehend: an dem grundjüdischen Charakter des Ganzen ändert sich jedenfalls dadurch nichts.

möglich. Ihr Charakter ist antijüdisch in weit höherem Maße als die ganze Polemik des Pl, aber doch nur sozusagen als äußerster Ausläufer des Judentums selbst, das sich aber im leidenschaftlichen Schmerz über die Verwerfung des Größten, den Gott seinem Volke geschenkt, mit bitterer, vernichtender Kritik gegen seinen eigenen Ursprung zurückwendet. Aber wie ein edler Mensch, dessen Vertrauen da, wo er Liebe und Verständnis suchte, schnöd getäuscht worden ist, es doppelt verschmäht, um die Gunst anderer zu buhlen, die er anfangs nicht beachtet hatte, so findet sich in den johanneischen Schriften keine Spur eines Liebäugelns mit der heidnischen Weisheit. Das einzige, was an sie erinnert, ist der Logosbegriff, der jedoch im absoluten Sinne, als göttliche Macht oder Hypostase, nur im Evangelium und auch hier nur im Eingang verwendet wird [1]. Es kann nicht eindringlich genug darauf hingewiesen werden, daß dieser Logos, welcher, nach dem Eingang zu schließen, der das ganze Evangelium beherrschende Begriff sein sollte, im ganzen weiteren Verlauf kein einziges Mal mehr genannt wird, also in Wirklichkeit keine zentrale oder auch nur bedeutsame Rolle darin spielt [2]. Ob man daraus den Schluß ziehen darf, daß der Eingang von einem Späteren hinzugefügt worden ist, will ich nicht entscheiden [3], es kommt

---

[1] Der *λόγος τοῦ θεοῦ* in Apok. 19, 13 ist nur eine dichterische Personifikation und hat mit dem Logos des Evangeliums nichts zu tun. An dieses erinnert dagegen zweifellos der *λόγος τῆς ζωῆς* in I Joh. 1, 1, ohne doch die Abstraktion des absoluten Logos zu erreichen.

[2] Dies hat jüngst auch P. Wernle in seiner Besprechung des Hausrath'schen Werkes (Theol. Lit. Z. 1910, 5) sehr kräftig betont: „Das Evangelium, wie wir es haben, erzählt eben nicht vom Logos, sondern von Jesus Christus, und wer diesen Unterschied nicht merkt, der hat es umsonst gelesen". — Auch William Wrede, Vorträge und Studien, Tüb. 1907, S. 201, weist nachdrücklich darauf hin, daß die philosophisch klingenden Begriffe Logos, Brot, Leben usw. wohl eine gewisse Spekulation, aber keine philosophische Lehre enthalten, und daß eine philosophische Terminologie vollständig fehle.

[3] Ed. Schwartz spricht den Logos dem ursprünglichen Evangelium zu (Aporien usw. 532 ff.). Daß der Logos weiterhin im Evangelium nicht mehr vorkommt, erklärt er in interessanter, doch etwas problematischer Weise: „der jüdische Begriff war den Christen fremd geworden, und so ist es gekommen, daß im Evangelium selbst der Logos jetzt isoliert daliegt wie ein von den

auch für meinen Zweck gar nicht darauf an; denn zum Neuen Testament gehört auch dieser Abschnitt nun einmal und deshalb kommt er für die Beurteilung der Frage des hellenistischen Einflusses auf dasselbe in Betracht.

Daß dieser Logosbegriff nicht, jedenfalls nicht ganz, auf jüdischem Boden gewachsen ist, wird wohl von keiner Seite ernstlich bestritten. Aus Genesis 1 allein kann er nicht abgeleitet werden, und wenn man auf die Personifikation der Chochma in den Sprüchen Salomos verweist, so ist ja der Logos des johanneischen Prologs ohne Zweifel nahe verwandt mit der Rolle, welche dort die Weisheit spielt; aber erstens ist es sehr fraglich, ob die letztere als Hypostase und nicht bloß als eine dichterische Personifikation zu fassen ist, zweitens müßte eben doch erklärt werden, warum der Evangelist an die Stelle der *σοφια* gerade den Logos setzt, der aber im ganzen alten Testament nirgends in dieser halbpersönlichen und absoluten Bedeutung sich findet. So ziemlich alle neueren Forscher sind der Ansicht, daß Johannes seinen Logos, sei es direkt, sei es durch die Vermittlung des Philon, aus der griechischen Philosophie, genauer von Herakleitos, beziehungsweise den Stoikern übernommen hat. Nur darin gehen die Ansichten auseinander, daß die einen, wie Anathon Aal (Der Logos, Leipzig 1896, I 233), Paul Barth (Die Stoa 244), Hans Windisch (Die Frömmigkeit Philos, Leipzig 1909, passim) die Logoslehre direkt aus der griechischen Philosophie ableiten, während andere die Logosidee zu denjenigen Vorstellungen zählen, welche über den engeren Kreis der Schulphilosophie hinaus mehr oder weniger zu einem Gemeingut der Gebildeten geworden waren [1].

Schmelzwassern zurückgelassener erratischer Block, die jüngere christliche Metaphysik hingegen den stehen gebliebenen Rest benutzte, um an den Platonismus anzuknüpfen" (559).

[1] Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften 55: Die Logoslehre beider (des Philo und Johannes) hat ihre gemeinsame Quelle in populären Gedanken der griechischen Philosophie. — Will. Benj. Smith, Der vorchristliche Jesus 131: Es ist klar wie der Tag, daß die stoische Lehre vom spermatischen Logos ... in religiösen und theosophischen Kreisen außerordentlich populär war und von jedem Denker in seiner eigenen Weise gebraucht und verwendet wurde.

Eine Modifikation, aber auch zugleich eine weitere Stütze und Bestärkung hat diese Ansicht von dem stoischen Ursprung des philonischen und johanneischen Logosbegriffs erfahren durch die neuere religionsgeschichtliche Forschung, wonach nicht die Stoa direkt, sondern eine Verbindung stoischer und ägyptischer Theorien, der auch die hermetische Literatur entsprossen ist, auf Philon und die Bibel gewirkt hat [1]. Auf der anderen Seite hat es aber auch nicht an solchen gefehlt, welche auf den Unterschied des jüdisch-christlichen Logos von dem griechisch-stoischen aufmerksam gemacht haben. Norden meint zwar merkwürdigerweise, der Anfang des johanneischen Prologs hätte wörtlich so von einem Stoiker geschrieben werden können (aaO. II 472), er sei eine direkte und bewußte Reminiszenz an das gedankengewaltige Proömium des Herakleitos, findet es aber doch interessant, wie hier die hellenischen Vorstellungen durch hellenistisch-jüdische leise beeinflußt sind, und erklärt, daß die Worte „und der *λόγος* war bei Gott" absolut unstoisch gefühlt seien. Was Norden hier in noch ziemlich gelinder Kritik angedeutet hat, ist nun auf einmal von Ed. Schwartz in seinen epochemachenden „Aporien im IV. Evangelium" (aaO.) in energischer Weise durchgeführt worden. Er hat den Mut gehabt, mit der allerdings allzu kritiklos aufgestellten und weiterverbreiteten Ansicht, daß der Logos bei Philon und Johannes aus der griechischen Philosophie stamme, gründlich aufzuräumen. Gleichzeitig hat er eine Charakteristik von Philon gegeben, die zwar nicht ohne Vorgang, aber doch in dieser rücksichtslosen Schärfe meines Wissens noch nicht dagewesen ist und in diametralem Gegensatz steht zu dem bereits erwähnten neuesten Buch

---

[1] Dieser Auffassung schließt sich wie zuvor schon P. Wendland (Neue Jahrbücher 1902, 7), im Ganzen auch Clemen an (aaO. 275 ff.), ohne jedoch die sonstigen Beziehungen zwischen Johannes und Philon zu übersehen. — Eingehend bestritten wird die Reitzenstein'sche Ansicht in allerjüngster Zeit von Engelb. Krebs (Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg i. B. 1910). Was der Verfasser über den johanneischen Logosbegriff sagt „eine Hellenisierung im Sinne einer inneren Umwertung liegt nicht vor" (S. 117) stimmt ganz mit meiner Auffassung überein und kann auf das Ganze der neutestamentlichen Anschauungswelt ausgedehnt werden.

lichere Kenntnis der hellenistischen Schulphilosophie und eine nähere Verbindung mit dem Griechentum besaß als die Therapeuten, daß ein Unterschied besteht zwischen dem alttestamentlichen „Wort des Herrn“ und dem λόγος θεῖος des Rabbiners, und daß die philosophische Bildung des Exegeten diesen Unterschied erweitert und vertieft hat (aaO. 545. 546. 554). Insofern wird auch durch die Untersuchungen von Schwartz nichts an dem oben p. 170 Gesagten geändert, daß alle Forscher darin übereinstimmen, daß der philonische und johanneische Logos nicht ganz auf jüdischem Boden gewachsen ist. Nur um so entschiedener freilich hält er, wie ich glaube mit Recht, daran fest, daß er in seinem Kern kein griechisches sondern ein jüdisches Gebilde ist, ja daß dieser Logos erst recht rätselhaft wird, wenn man ihn in griechischem Sinne fassen will. Aus der eingehenden Beweisführung von Schwartz hebe ich nur die wichtigsten Punkte hervor. Wenn Philon die Engel λόγοι θεοῦ nennt, wenn er die Bibel als ὁ ἱερὸς λόγος bezeichnet, wenn er den Hohenpriester dem göttlichen Wort gleichsetzt, so ersieht man aus dem allem, daß ihm der λόγος nicht die allgemeine Vernunft, sondern das göttliche Wort und die göttliche Rede ist, nicht das immante stoische Weltgesetz, sondern die hoch über aller menschlicher Vernunft stehende Manifestation des überweltlichen Gottes in der Torah. Noch entscheidender scheint mir der andere Umstand, in welchem auch ich den prinzipiellen Unterschied des johanneischen und stoischen Logos erblicke, daß nämlich der erstere, obwohl er auch wieder mit Gott gleichgesetzt wird, doch deutlich von ihm als ein zwischen Gott und den Menschen vermittelndes Wesen unterschieden wird, während die Stoa „einen Logos, der von Gott zur Menschheit die Brücke schlägt und zwischen beiden steht, nicht kennt und nicht kennen kann, weil sie einem strengen Rationalismus huldigt“.

Der johanneische Logos ist nun aber nach Schwartz nicht ohne weiteres identisch mit dem des Philon. Während dieser den Logos durch einen Zusatz mit Bestimmtheit als den göttlichen zu bezeichnen pflegt, hat die christliche Spekulation, vielleicht schon vor dem Verfasser des johanneischen Prologs, wahrscheinlich von der historischen Realität Jesu ausgehend,

den absoluten zusatzlosen Logos eingeführt, „und die moderne Dogmengeschichte der griechischen Philosophie, die den Logos in der Stoa und bei Philon sucht, hat in unbewußter Erinnerung an den Anfang des vierten Evangeliums ein jüdisch-christliches Theologem in die griechische Philosophie verschleppt, in die es nicht gehört". Dies scheint mir eine der frappantesten und geistreichsten Beobachtungen der Schwartzschen Abhandlung zu sein. Denn sobald wir daran gehen, den stoischen Begriff des Logos etwas genauer zu untersuchen, werden wir sehen, daß er in der Tat etwas ganz anderes ist als der des Johannes.

Dies gilt jedenfalls einmal von Epiktet, der uns ja hier zunächst angeht. Bei ihm hat *λόγος* folgende Hauptbedeutungen: 1. 'Wort', 'Rede', oft im Gegensatz zum *ἔργον*, zur Tat. 2. 'Satz', 'Aufstellung', 'Behauptung', also synonym mit *δόγμα*. 3. 'logische Entwicklung', 'Schluß', oft mit *ἀπόδειξις* verbunden. Diese dritte Bedeutung macht, wie man sieht, den Übergang zu der vierten und wichtigsten, die uns hier allein beschäftigt, zu der Bedeutung: 'Vernunft'. Der Logos in diesem Sinne ist eine geistige Kraft und Fähigkeit, durch welche sich der Mensch als *λογικὸν ζῷον* von den Tieren wesentlich unterscheidet. Dieser Logos ist jedem Menschen verliehen als sein bestes und wertvollstes Teil; durch ihn ist er mit Gott verwandt (I 3, 3), aber, wohlverstanden, noch lange nicht gottähnlich[1]. Denn der Mensch muß seinen *λόγος* ausbilden und bearbeiten (*ἐκπονεῖν, ἐξεργάζεσθαι*, II 7, 30; III 9, 20), damit er zum *ὀρθὸς λόγος* wird, worin auch das eigentliche Wesen Gottes besteht (II 8, 2). Um dem Logos solche unablässige Sorgfalt angedeihen lassen zu können, muß man freilich erkennen, daß auf dieser Seite, nicht in der *σάρξ*, alles wahrhaft Gute und Schöne liegt (IV 10, 26). Am deutlichsten ist dieses

[1] Die erkenntnistheoretische Bedeutung dieser stoischen Lehre von der Verwandtschaft des menschlichen und göttlichen Logos hat H. v. Arnim sehr gut zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: Weil unser Logos der das Weltall durchwaltenden Vernunftkraft, welche den Stoff nach ihren Gedanken modelt, wesensgleich ist, hat er die Fähigkeit, ihre Gedanken in sich zu reproduzieren und sich dadurch die Wirklichkeit denkbar und aussprechbar zu machen. („Die europäische Philosophie des Altertums" in: Kultur der Gegenwart, Berlin und Leipzig 1907, I 5, 224.)

Verhältnis zwischen *λόγος* und *ὀρθὸς λόγος* dargestellt in dem Satz: die *ὕλη* (das Material, der Arbeitsstoff) des Philosophen ist der *λόγος*, sein *τέλος* (Ziel) der *ὀρθὸς λόγος* (IV 8, 12). Meistens spricht Epiktet in dieser Weise von dem (Vernunft-) Logos als von einem Besitz, den jeder von Natur hat, den er aber erwerben muß, um ihn recht zu besitzen. Seltener verlegt er den Logos aus dem Menschen hinaus als eine sozusagen objektive Größe, an welcher der Mensch teilhaben, deren er aber auch verlustig gehen kann: so wenn er von einer *ἀποστροφὴ τοῦ λόγου*, einer Abkehr oder Abirrung von der Vernunft redet (IV 3, 4), oder wenn er die Stürme der Leidenschaften oder Versuchungen *φαντασίαι ἐκκρουστικαὶ τοῦ λόγου* nennt (II 18, 29), Vorstellungen, die den Menschen gleichsam aus dem Logos herausheben [1].

In beiden Fällen aber gebraucht er den Begriff *λόγος* gar nicht anders, als wir täglich und stündlich das Wort Vernunft gebrauchen, bald als etwas jedem Menschen wesenhaft Eigenes, bald mehr objektiviert als etwas Rares, was man nicht überall, wo Menschen sind, antrifft. Niemals aber sieht er in dem Logos eine besondere göttliche Wesenheit, geschweige denn Persönlichkeit, noch viel weniger ein Mittelwesen, dessen sich Gott zur Weltschöpfung bedient hätte. Ein Stoiker konnte nicht sagen „Im Anfang war der Logos“, denn für ihn gibt es zwei *ἀρχαί*, das *πάσχον* und das *ποιοῦν* oder *αἴτιον*, die *ἄποιος ὕλη* und den *λόγος* oder *θεός*. Nicht einmal der Gedanke ist stoisch, daß ohne den Logos nichts ward, was geworden ist. Denn so gewiß der stoische Monismus Ernst macht mit dem Gedanken der Göttlichkeit und göttlichen Notwendigkeit der Welt, so gewiß er den Logos auch das Unbeseelte, bloß Stoffliche, ja selbst das Häßliche und scheinbar Unnütze durchdringen läßt — in einer Weise, wie es auf dem theistischen Standpunkt nimmermehr möglich wäre — so haben andererseits gerade die Stoiker gelehrt, daß der göttliche Wille oder der Logos nicht alles in der Welt direkt d. h. in

---

[1] So möchte ich den Ausdruck lieber verstehen, also: Vorstellungen, die den Menschen gleichsam aus dem Logos, aus dessen Machtbereich hinausdrängen wollen, nicht: Vorstellungen, die den Logos vertreiben — was ein Stoiker genau genommen nicht sagen kann.

primärer Abzweckung (*προηγουμένως*) hervorgebracht habe, sondern daß manches, d. h. gerade das, was auch dem denkenden Wesen als eine gewisse Unvollkommenheit der Welt erscheint, gewissermaßen zufällig, d. h. als unbeabsichtigte Nebenwirkung (als *ἐπακολούθημα* oder *ἐπιγέννημα*) entstanden und durch die Beschaffenheit der Materie, die bis zu einem gewissen Grad ihre Selbständigkeit hat, bedingt sei [1]. Gar nichts anzufangen wüßte ein Stoiker mit dem Satz: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen". Direkt antistoisch endlich ist, worauf Schwartz mit Recht aufmerksam gemacht hat, die Vorstellung, daß der Logos Fleisch geworden ist, da vielmehr *λόγος* und *σάρξ* für den Stoiker die äußersten Gegensätze bilden, die sich wohl in dem Vernunftwesen zusammenfinden, aber niemals sich decken können, sondern ihrem Wesen nach ewig entgegengesetzt bleiben.

Wenn wir von Epiktet aus auch noch einen Blick auf Mark Aurel werfen, so dürfen wir erwarten, daß, wenn je bei einem Stoiker, so bei ihm das Metaphysische und Spekulative am Logosbegriff zum Vorschein kommt. Knüpft er doch ausdrücklich an Herakleitos an und greift, obgleich im Kern ein echter Stoiker, doch in seiner bekannten freien eklektischen Art da und dort über die engeren Schranken der Stoa hinaus. Wir finden diese Erwartung auch nicht getäuscht: der Logos als objektive, weltbeherrschende Macht spielt bei ihm eine erheblich größere Rolle als bei Epiktet. Zwar auch er kennt den Logos, den Gott sozusagen als Stück seiner selbst (*ἀπόσπασμα* V 27) jedem Menschen als Aufseher und Leitstern gegeben hat, den Logos, der allen Vernunftwesen und den Göttern gemeinsam ist (VII 9; VII 53). Aber er scheidet doch deutlicher als Epiktet den Logos der menschlichen Natur und denjenigen der *κοινὴ φύσις* (VI 58) und faßt diesen letzteren mehr als eine objektive Macht auf, und zwar teils als das moralische Weltgesetz, dem der Mensch folgen soll

[1] Vgl. K. Prächter, Hierokles der Stoiker 20: Trotz des monistischen Grundcharakters ihrer Lehre hat die Stoa nicht selten den relativen Gegensatz zwischen *θεός* und *ὕλη* in einer Weise betont, daß derselbe fast den Anschein eines absoluten erhält und die Einheitlichkeit des letzten Prinzips zurücktritt.

(II 16, 9 *ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ*; XII 31 *ἕπεσθαι τῷ λόγῳ καὶ τῷ θεῷ*) teils, und dies mit besonderer Vorliebe, als eine physische Potenz, welche das ganze All durchwaltet (*ὁ τὴν οὐσίαν* oder *τὰ ὅλα διοικῶν λόγος* oder auch bloß *ὁ διοικῶν λόγος*: VI 1; IV 46; VI 5), ja gleichsam körperlich oder stromartig die Materie durchdringt (X 33, 2 *νοῦς δὲ καὶ λόγος διὰ παντὸς τοῦ ἀντιπίπτοντος οὕτως πορεύεσθαι δύναται ὡς πέφυκε καὶ ὡς θέλει*; V 32 *τὸν δι᾽ ὅλης τῆς οὐσίας διήκοντα λόγον καὶ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος κατὰ περιόδους τεταγμένας οἰκονομοῦντα τὸ πᾶν*).

Ganz besonders tritt diese physische Bedeutung des Logos hervor in dem echt stoischen, aber von Epiktet in den auf uns gekommenen Diatriben nie gebrauchten Ausdruck *λόγος σπερματικός*, der sozusagen die latente vernünftige Weltenergie bezeichnet, in welche — nicht alle! — sondern eben die höhere geistige Substanz [1] (*πᾶν αἴτιον* VII 10), also auch das Wesentliche vom Menschen beim Tode sich auflöst und zurückkehrt (IV 14 und 21, 1). Statt *λόγος σπερματικός* sagt er wohl auch einfach *ὁ τῶν ὅλων λόγος* (VII 10; X 7, 2). Noch deutlicher wird die Entfernung von der bei Epiktet vorherrschenden Vorstellung des Logos als einer sozusagen Angeschlossenen und individuellen geistigen Potenz und die Annäherung an eine materialistische Auffassung dadurch, daß er zuweilen auch den Plural gebraucht und von den *λόγοι σπερματικοὶ τοῦ κόσμου* (VI 24) oder den *λόγοι τῶν ἐσομένων* redet, welche die *πρόνοια*, wenn sie an die Weltgestaltung (*διακόσμησις*) geht, als *δυνάμεις γόνιμοι* zu Hilfe nimmt (IX 1, 4) [2].

---

[1] Schließlich freilich auch die niedere, feste Substanz, aber erst nachdem sie sich — wir haben hier den reinsten stoischen Materialismus — in die höhere luftartige Substanz verwandelt hat: X 7, 2.

[2] Hierin hat also Schwartz unrecht, wenn er meint, die *λόγοι* Philons vertragen sich nicht mit der stoischen Weltvernunft, und unter anderem diesen pluralischen Gebrauch des Wortes als Argument gegen den stoischen Ursprung seiner Logoslehre verwendet (aaO. 551). — Bei dieser Gelegenheit seien auch noch einige andere Ungenauigkeiten richtig gestellt. Als spezifisch jüdisch bei Philon betrachtet er u. a. die Warnung vor *φιλαυτία* und *οἴησις* (539): die *οἴησις* d. h. die Meinung des gewöhnlichen Menschen, daß er die richtigen ethischen Maßstäbe auch ohne philosophische Bildung kenne, beziehungsweise des Philosophiestudenten, daß er die Hauptsache

Eben damit wird aber nur um so klarer der fundamentale Unterschied auch dieses antoninischen Logos von dem des Evangeliums Johannis: für diesen wäre die Pluralisierung des Logos völlig undenkbar und einer frevelhaften Zerstörung des Logosbegriffs gleichbedeutend.

Außer dem Logosbegriff findet auch Clemen in den johanneischen Schriften nichts, was auf eine Abhängigkeit von der Stoa hinweisen würde. Denn der Gedanke, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis, eine Abschattung der wahren himmlischen Realitäten sei — der jedoch im Hebräerbrief, den Clemen natürlich auch erwähnt, erheblich mehr als bei Johannes hervortritt, übrigens mehr nur vom jüdischen Gesetz und Gottesdienst, nicht in diesem allgemeinen philosophischen Sinne zu verstehen ist — soll der platonischen Philosophie entnommen sein, geht uns also hier nichts an. Wie weit dies richtig ist, mögen die Platonforscher entscheiden; dem Geiste der Stoa ist die echt alexandrinisch jüdische Allegorie des Hebräerbriefs mit ihrer transzendenten Mystik so fern als möglich. Wenn es richtig ist, daß dieser Brief auch den johanneischen Logosbegriff voraussetzt (Clemen 56), so gilt von ihm erst recht, was Schwartz vom neutestamentlichen Logos überhaupt darzutun versucht hat, daß er nämlich ein durchaus jüdischer Begriff ist, der mit dem philosophischen Logos nichts zu tun hat. Hier ist es nämlich ganz deutlich, daß mit dem Logos nur das *ῥῆμα τοῦ θεοῦ* gemeint ist: durch das Wort seiner Kraft trägt der Sohn das All (1, 3), durch das Wort Gottes sind die Welten bereitet (11, 3), er ist das *καλὸν θεοῦ ῥῆμα* (6, 5); folglich ist auch unter dem *ζῶν λόγος τοῦ θεοῦ* (4, 12), dem *λόγος τῆς*

---

besitze, wenn er das *τεχνολογεῖν περὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ* verstehe, bekämpft Epiktet auf das heftigste (II 17, 1 *τί πρῶτόν ἐστιν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἴησιν*; ähnlich öfter). Auch der Begriff *φίλαυτος* ist ihm nicht fremd: wenn er die berechtigte Sorge des Menschen für seine eigene geistige Gesundheit gegen den Vorwurf der Selbstliebe verteidigt (I 19, 11), so zeigt er doch eben damit, daß er auch eine verwerfliche *φιλαυτία* kennt. Endlich die Koordinierung von Frömmigkeit und Nächstenliebe (541) ist nicht bloß jüdisch sondern auch stoisch, d. h. nach Epiktet ist das *συμφέρον* und das *δίκαιον* oder *κοινωφελές* einerseits, das *συμφέρον* und das *εὐσεβές* oder *ὅσιον* andererseits identisch; wenn aber a = b und a = c ist, so ist auch b = c. (I 19, 12 ff.; I 27, 14; II 22, 18.)

ὁρκωμοσίας (7, 28) nichts anderes zu verstehen, d. h. der Verfasser des Hebräerbriefs identifiziert den Sohn, der ihm eine ganz konkrete, wenn auch überirdische und auch die Engel weit überragende Persönlichkeit ist, gar nicht mit dem *λόγος* oder *ῥῆμα θεοῦ*, sondern macht ihn nur zum Träger desselben (1, 2 *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ*) und läßt ihn im Alten Testament durch das *πνεῦμα ἅγιον* vorbereitend verkündigt und gleichsam in die Welt eingeführt werden (1, 6 *ὅταν δὲ πάλιν εἰςαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην*; 10, 5 *διὸ εἰςερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει* etc.).

Im Jakobusbrief wird man außer einzelnen Ausdrücken und dem verhältnismäßig guten Griechisch, in dem er geschrieben ist, schwerlich eine Spur von hellenischem Einfluß entdecken können. Auch das merkwürdige Bild von dem *τροχὸς τῆς γενέσεως*, das aus dem Kreise der Orphiker stammt, will Clemen nicht weiter premieren. Dagegen ist schon längst erkannt worden, daß der Brief, so ausgesprochen jüdisch in Ausdruck und Anschauung er ist[1], doch auch wieder ein merkwürdiges Doppelantlitz zeigt, insofern gewisse Partien geradezu aus einer philosophischen oder rhetorischen Chrie geflossen zu sein scheinen. Dies gilt besonders von dem Abschnitt 3, 1—12, wie jüngst von J. Geffken (Kynika 93)

[1] Was den Ausdruck und Stil betrifft, so erinnere ich namentlich an das pleonastische *ἄνθρωπος* und *ἀνήρ* (z. B. 1, 20 *ὀργὴ ἀνδρός*), an die Hebraismen *ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς* (1, 25), *ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ* (4, 15), *ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ* (2, 16) und den echt jüdischen, feierlich patriarchalischen oder prophetenhaften Stil der Mahn- und Strafreden (z. B. 4, 8 ff.: *καθαρίσατε χεῖρας* etc., 5, 1 *ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε*). Für die jüdische Denkweise ist besonders bezeichnend die Hervorhebung der sogenannten Zungensünden (3, 1 ff.), die Ehrfurcht vor dem Gesetz (4, 11), die Brandmarkung des gewinnsüchtigen Handelsgeistes (4, 13), die fast abergläubische Wertschätzung des Gebets, Händeauflegens und Salbens (5, 13 ff.), die Wichtigkeit, welche dem Schwörverbot beigelegt wird (5, 12 *πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε*), und dies unmittelbar nachdem die denkbar höchste Bewährung der Frömmigkeit im Martyrium ans Herz gelegt war, und endlich die ganze Werkgerechtigkeit, die noch besonders eklatant in dem Schlußsatz sich offenbart (*καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν*). Daß daneben auch eine höhere Ethik und eine echt christliche Betrachtung und Empfindung zur Geltung kommt, soll ausdrücklich anerkannt sein.

nachgewiesen worden ist. Was sonst in Wörtern oder Gedanken einen gewissen griechischen Schliff verrät, wird, soweit es nicht etwa schon zur Besprechung kam, im zweiten Teil berührt werden. Dasselbe gilt von den übrigen neutestamentlichen Schriften, die im Bisherigen nicht im Einzelnen oder in ihrem ganzen Charakter auf eine etwaige Abhängigkeit von der Stoa hin untersucht worden sind: bei ihnen allen ist es wirklich nicht der Mühe wert, diese Frage ernstlich zu stellen und zu beantworten.

Zweites Buch

Vergleichung Epiktets und des Neuen Testaments

Vorbemerkung

Wenn ich im ersten Buche, welches der Prüfung des etwaigen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Epiktet und dem Neuen Testament gewidmet war, fast durchgängig zu einem verneinenden Ergebnis gekommen bin, so sollte damit natürlich nicht gesagt sein, daß die beiden Objekte ganz unvergleichbare Größen seien. Im Gegenteil gaben auch die bisherigen Ausführungen Gelegenheit genug, auf die zum Teil sehr weit und tief gehende Verwandtschaft beider Anschauungen oder Religionen — denn die stoische Philosophie ist schließlich auch eine Religion[1] —, freilich andererseits

[1] Hiermit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Stoizismus eine eigentliche Religion oder auch nur, daß er mehr Religion als Philosophie sei. K. A. Busch hat deshalb ganz Recht, wenn er sagt, die Stoa könne kaum als Religion in Anspruch genommen werden (Rezension von W. O. Lewis *The fundamental principles involved in Dr. Edw. Caird's Philosophy of Religion* in D. Lit.-Zeit. 1910, Nr. 24). Nichtsdestoweniger kann man die stoische Philosophie recht wohl mit einer Religion vergleichen, und zwar nicht bloß deshalb, weil der λόγος θεολογικός in ihr von Hause aus einen integrierenden Bestandteil bildet, als Teil der „Physik" und τελετή des ganzen Systems, nicht bloß deshalb, weil, namentlich bei den späteren Stoikern, der Wert und die Wirkung der Philosophie ganz ins Praktische verlegt und die letztere genau so wie bei der Religion als Mittel zum Heil betrachtet wird, sondern noch aus einem anderen Grunde. Der Stoiker behält die überlieferte väterliche Religion, und zwar mit Überzeugung, bei: sie ist ihm aber nicht eine neben dem philosophischen Leben herlaufende besondere, am Ende gar höhere Lebensbetätigung, sondern ein Stück, ja der Grundton des philosophischen Lebens selbst. Er will zwar religiös sein zunächst nur so, wie die Gesetze es vorschreiben, wie es die Menge auch ist; in Wirklichkeit aber verleiht die Philosophie seinem religiösen

auch auf den tiefgreifenden Unterschied und Gegensatz beider hinzuweisen. Ja ich würde das bisher Gesagte zu einem großen Teil für überflüssiges Gerede ansehen müssen, wenn ich dabei bloß den Zweck verfolgt hätte, die Frage der Abhängigkeit zu entscheiden. Weitaus mehr lag mir bei dem allem am Herzen, die reichen und vielseitigen Beziehungen zwischen der christlichen und stoischen Lebensanschauung aufzuzeigen, und auch der Gewinn des Lesers, wenn ich auf einen solchen rechnen darf, soll auch bei dem ersten Hauptteil mehr in dieser Richtung liegen. Was aber bisher mehr nur gelegentlich und zerstreut geboten werden konnte, soll jetzt in übersichtlicher und zusammenhängender, durch keine Polemik gehemmter Darstellung bewirkt, und so in unbefangener Würdigung der beiden Vergleichsobjekte die Art und das Maß ihrer Verwandtschaft festgestellt werden. Zugleich wird das neue Material, das hier zur Behandlung kommt, auch zur weiteren Klärung der Abhängigkeitsfrage dienen: mancher, der doch etwas mehr Abhängigkeit annehmen zu müssen glaubt, als ich vertreten konnte, wird hieraus neue Stützen für seine Ansicht entnehmen, während andere vielleicht noch mehr in der Überzeugung befestigt werden, daß wir es hier mit zwei Geisteserzeugnissen und Geistesrichtungen zu tun haben, welche, wiewohl gleichzeitig, doch gegenseitig unabhängig voneinander sind und jede in ihrer Art eine selbständige Größe und ein Höchstes ethisch-religiöser Bildung darstellen. Der Stoff gliedert sich von selbst in analoger Weise, wie wir die Abhängigkeit des Apostels Pl von der Stoa betrachtet haben, unter selbstverständlichem Wegfall der Untersuchung des Stils, in drei Abschnitte: ich werde zuerst den Wortschatz vergleichen, sodann die Ähnlichkeit einzelner Aussprüche und Gedanken erörtern, und endlich in systematischem Überblick die Übereinstimmung und die Eigenart der beiden Lebensanschauungen zu erfassen suchen.

Glauben und Kult einen unvergleichlich viel tieferen Sinn und erhebt ihn aus der Stufe des unfreien Gehorsams zu einem vernünftigen Gottesdienst, und in diesem Sinne kann man sagen, daß der paulinische Begriff der *λογικὴ λατρεία* der Punkt ist, wo Stoa und Christentum, von ganz verschiedenen Ausgangspunkten aus, sich am vollkommensten berühren und zusammenlaufen.

Erster Teil

Der Wortschatz

Niemand, der nach der Lektüre des Epiktet zum griechischen Neuen Testament greift oder umgekehrt, wird wohl den Eindruck haben, als ob zwischen beiden eine besonders große oder auffallende Übereinstimmung im Wortvorrat und in der Wortverwendung bestehe; vielmehr wird er, wie hinsichtlich der Gedanken und des ganzen geistigen Gebarens, so auch bezüglich der Terminologie und Ausdrucksweise sich in eine ganz andere Welt versetzt fühlen. Hier und da wird er freilich auf beiden Seiten überrascht sein, einen guten Bekannten an eigentlich unvermutetem Orte wiederzufinden, aber den Gesamteindruck des Fremdartigen werden solche Wahrnehmungen nicht hinwegzunehmen vermögen (vgl. S. 48[1]). Achtet man nun aber genauer auf die beiderseits gebrauchten Wörter und erstreckt man seine Beobachtungen auf den ganzen Umfang der Schriften, so findet man immerhin eine erheblich größere Übereinstimmung, als man vielleicht dem Gesamteindruck nach erwartet hätte. Wir werden uns aber nach dem früher Gesagten darüber nicht wundern: abgesehen von den Hunderten von Wörtern, die überhaupt niemand, der griechisch redete oder schrieb, entbehren konnte, ist es ja, nachdem man das neutestamentliche Griechisch aus seiner unhistorischen Isolierung befreit hat (S. 48[2]), selbstverständlich, daß eine große Anzahl von Wörtern beiden Schriftgattungen gemeinsam sein mußten, und zwar teils solche, die der damaligen Umgangssprache oder überhaupt der hellenistischen Gräzität angehören, teils solche, welche dem ethisch religiösen Stoff entsprechen, der bei Epiktet ausschließlich, im Neuen Testament, freilich bei den einzelnen Schriften in sehr ver-

schiedenem Maße, wenigstens überwiegend behandelt ist. Ich werde daher zuerst eine Liste von solchen Wörtern geben, welche sowohl bei Epiktet als auch im Neuen Testament vorkommen, sodann von solchen, die je nur einem von beiden angehören. Aus diesen drei Listen zusammen kann der Leser den Umfang der sprachlichen Übereinstimmung und Verschiedenheit ersehen. Auf absolute Vollständigkeit ist es dabei natürlich nicht abgesehen, was ja auch keinen Sinn hätte, sondern nur auf relativ vollständige Aufzählung aller derjenigen Wörter, welche für Epiktet oder für das Neue Testament, beziehungsweise für beide irgendwie bedeutungsvoll, d. h. entweder singulär oder besonders bezeichnend sind. Auch so wird unvermeidlich die Auswahl etwas Willkürliches und Subjektives haben; der Fehler wird aber dadurch ausgeglichen werden, daß alle drei Listen ohne jedes Vorurteil und ganz nach denselben Gesichtspunkten zusammengestellt sind, so daß das Gesamtergebnis immerhin einigen Anspruch auf statistische Genauigkeit erheben kann.

Erster Abschnitt

Wörter, welche Epiktet und dem Neuen Testament gemeinsam sind

Ich gebe im folgenden eine Tabelle von etwa 200 Wörtern, welche sowohl bei Epiktet als auch im Neuen Testament sich finden. Die Gesichtspunkte, die mich bei der Auswahl leiteten, habe ich soeben dargelegt; ich füge noch hinzu, daß es in der Hauptsache diejenigen Wörter sind, welche von den Zeiten Wetsteins an, der selbst wieder auf den Schultern früherer Philologen wie Gatacker und Pricaeus steht, bis herab auf Heinrici und Lietzmann als sprachliche Parallelen bemerkt und, sei es um der reinen Vergleichung willen, sei es als Argumente für die Abhängigkeit, notiert worden sind. Um die Aufzählung nicht allzu trocken werden zu lassen, habe ich einzelnen wichtigeren Wörtern oder Begriffen kurze Erläuterungen hinzugefügt, welche als Beitrag zur Semasiologie und gewisssermaßen als Ergänzung zu A. Deißmanns Bibelstudien (Marburg 1895 u. 1897) und zu Melchers Dissertation

betrachtet werden mögen. Ferner habe ich durch Anbringung der Rubriken I bis VII es ermöglicht, das Vorkommen eines Wortes in den verschiedenen Gruppen der neutestamentlichen Schriften zu erkennen, wodurch dann zugleich die größere oder kleinere Annäherung dieser Gruppen an den epiktetischen, weiterhin überhaupt den hellenistischen Sprachgebrauch ersehen werden kann. Schon Jos. Viteau hat in seinem bereits erwähnten Werk *Étude sur le Grec du nouveau testament*, Paris 1893/96 versucht, die neutestamentlichen Schriften nach der Quantität des griechischen Elements, das sie enthalten, zu klassifizieren und folgende vier Gruppen unterschieden: 1. Hebräerbrief, Acta, Jacobus; 2. Evangelium Lucae, Paulusbriefe, Matthaeus; 3. Briefe des Petrus, Judas, Johannes, Evang. Johannis und Marci; 4. Apokalypse. Ehe ich seine Arbeit kennen gelernt hatte, schwebte mir eine mehr den inneren Charakter der schriftstellerischen Tendenz oder Eigenart treffende Einteilung vor, die sich etwa so gestaltet hätte: 1. rein jüdische Gruppe (Matthäus, Markus, Jakobus, Apokalypse), 2. hellenistisch-jüdische Gruppe (Lukas, Acta, echte Paulusbriefe), 3. alexandrinisch-jüdische Gruppe (Hebräerbrief), 4. antijüdische Gruppe (Evangelium und Briefe des Johannes), 5. unjüdische Gruppe (unechte Paulusbriefe, katholische und Pastoralbriefe). Das Prädikat „jüdisch“ wäre dabei natürlich nur so zu verstehen, daß die betreffenden Schriften christliche Schriften sind und sein wollen, aber ihr Hervorgehen aus dem Judentum deutlich an der Stirne tragen, im einzelnen aber eine sehr verschiedene Stellung zum Judentum einnehmen und alle miteinander, ausgenommen die fünfte Gruppe, in welcher die Anknüpfung an das Judentum fehlt oder wenigstens zurücktritt und die „katholische“ Ära des Christentums mehr oder weniger sich ankündigt, eine Stufenleiter darstellen von der Befangenheit im jüdischen Partikularismus an bis zur ausgesprochenen Lossagung von dem nationalen Zusammenhang. Doch würde sich diese Klassifizierung, wenn sie auch dem tatsächlichen Verhältnis ziemlich gerecht werden dürfte, für die Aufzeichnung des Maßes der sprachlichen Verwandtschaft mit dem Hellenismus weniger empfehlen. Ich habe deshalb aus mehr äußerlichen Rücksichten sieben Gruppen unter-

schieden, indem ich unter I Matthäus und Markus, unter II die johanneischen Schriften, unter III Lukas und Acta, unter IV die echten, V die unechten Paulinen, unter VI die übrigen Briefe außer dem Hebräerbrief verstehe, welcher die VII. Stelle einnimmt. Zwischen V und VI schiebe ich die Rubrik (IV und V) ein, damit man sehen kann, wie sich das Verhältnis gestalten würde, wenn man alle dem Pl zugeschriebenen Briefe als echt betrachten wollte[1]. Für nicht uninteressant hielt ich es endlich, als Anhang noch drei Rubriken S, A, P hinzuzufügen, damit die Vergleichung auch auf die Septuaginta, die alttestamentlichen Apokryphen und die *Patres apostolici* ausgedehnt werden könnte. Die Striche innerhalb der einzelnen Rubriken bedeuten, daß das Wort in in der betreffenden Schriftengruppe vorkommt, die aufrechten Kreuze (+), daß es im Neuen Testament nur in dieser vorkommt. Die senkrechten Kolonnen geben einen raschen summarischen Überblick über die Häufigkeit der sprachlichen Berührung jeder Gruppe mit Epiktet, aus den wagerechten ersieht man die Verbreitung der Wörter über die einzelnen Gruppen des Neuen Testaments. Bei den apostolischen Vätern habe ich in dem Fall, wenn ein Wort nur einmal, beziehungsweise nur bei einem Autor vorkommt, die Stelle, beziehungsweise den Autor dazu geschrieben, wobei ich mich in den Abbreviaturen an E. J. Goodspeeds *Index patristicus*, Leipzig 1907, anschloß; wo das Wort selbst zwar nicht, aber doch ein stammverwandtes, beziehungsweise ein Derivatum sich findet, habe ich dies bemerkt. Von den früher eingehend besprochenen Wörtern, welche Pl mit Epiktet gemeinsam hat, wurden fast alle, aber selbstverständlich ohne nähere Erläuterung, auch in dieses Register aufgenommen, weil sonst der statistische Nebenzweck, den ich mit diesem verfolge, nicht zu erreichen gewesen wäre; ich habe sie durch einen vorgesetzten Stern kenntlich gemacht.

[1] Die Rubrik (IV und V) ist so zu verstehen, daß in derselben alle Wörter, die entweder in Gruppe IV oder in Gruppe V oder in beiden vorkommen, verzeichnet sind. Wörter, welche sowohl in IV als auch in V sich finden, sind, außer in die Rubrik (IV und V), auch in die Rubriken IV und V aufgenommen, also dreimal notiert. — Wo ein Wort nur in Rubrik IV oder V vorkommt, ist das Kreuz statt des Strichs nur hier, nicht auch in der zusammenfassenden Rubrik (IV und V) gesetzt.

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
ἀγγαρεύω	+										Did 1, 4
*ἁγνεία					+	—			—	—	—
ἀδιάκριτος[1]							+		—		—
ἀδόκιμος				—	—	—		—	—		Tral 12, 3
*αἴσθησις				—		—			—	—	—
*αἰσχρολογία				+		—					Did 5, 1
αἰχμαλωτίζω[2]			—	—	—	—			—	—	—
αἰών[3]	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
*ἀκαθαρσία (ethisch)				—	—	+			—	—	Bar
ἀκαταστασία[4]			—	—		—	—		—	—	—
ἄλογος[5] 'unvernünftig' und 'vernunflos'			—				—			—	
*ἄλυπος				+		—					
*ἀμετανόητος				+		—					
ἀναγκαστός								+ -ῶς			
ἀνακρίνω			—	—		—			—	—	Pap 2, 4
ἀναμάρτητος		+							—	—	
ἀναστροφή[6]				—	—	—	—	—		—	

[1] Im Neuen Testament (Jak. 3, 17) 'unparteiisch', 'keinen Unterschied machend' (nach anderen 'nicht zweifelnd'), bei Epiktet 'ununterscheidbar'. J. B. Lightfoot (*The apost. fathers*, London 1885—1890) zählt nicht weniger als sieben verschiedene Bedeutungen des Wortes auf, das auch bei P sich mehrfach findet. Bei Lukian bedeutet es 'unentschieden' (W. Schmid, Der Attizismus (Stuttgart 1887/97) I 390). Im Alten Testament findet es sich nur Prov. 25, 1 in einem Zusatz der S, wohl in der Bedeutung 'zuverlässig', 'wohlgemeint', wie auch schon bei A (Judith 16, 9).

[2] Bei Lukas, ebenso bei Epiktet in wörtlicher, bei Pl in übertragener Bedeutung.

[3] Bei Epiktet nur zweimal im Sinne der (unbegrenzten) Zeit, der (langen) Zeitdauer; es spielt bei ihm nicht entfernt die große Rolle wie im Neuen Testament, insbesondere wäre ihm die Gegenüberstellung des *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων* ganz unverständlich. In den Ignatianischen Briefen tritt dann bereits die gnostische Personifikation des Äon auf.

[4] Im Neuen Testament wie auch bei A, S und P nur von äußerlichen Wirren oder Unruhen, bei Epiktet nur von der inneren Unruhe und Haltungslosigkeit.

[5] Bei S nur einmal 'unvernünftig', aber in unsicherer Lesart (Hiob 11, 9); sonst noch 2mal in den seltenen Bedeutungen 'sprachlos', 'redeungewandt' (Ex. 6, 12) und 'irrational', 'ungerechnet' (Num. 6, 12).

[6] Das Verbum *ἀναστρέφεσθαι* 'wandeln' auch bei S und P. *Ἀναστροφή* von Polybios an (Melcher 65).

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
ἀνθρώπινος [1]			—	—		—	—		—	—	—
*ἀπαίδευτος					+	—			—	—	I Clem 39, 1
ἀπαράβατος								+			
*ἀπερίσπαστος				+		—				—	Eph 20, 2
ἀπέχω	—		—	—		—					—
ἄπιστος	—	—	—	—	—	—			—		—
ἁπλοῦς	—		—				—		—	—	—
ἀποδοκιμάζω	—		—				—	—	—	—	—
ἀποκεφαλίζω [2]	—		—						—		
ἀποψύχω			+							—	
*ἀρετή [3]				—		—	—		—	—	—
ἄσημος [4]			+						—	—	—
ἀσύμφωνος			+							—	
*ἀσχημονέω				+		—			—		Pap 3 ἀσχημοσύνη
*[αὐτάρκης, -εια [5]]				—	—	+			—	—	—
*ἀφή [6]				—	—	+			—		

[1] Eine Folge der immer deutlicheren Herausgestaltung des supranaturalen Charakters der christlichen Anschauung ist es, daß dieses Wort, welches bei Epiktet durchweg in dem optimistischen Sinn, der alles Menschliche von Haus aus gut und in der Ordnung findet, verwendet wird, schon im Neuen Testament, vollends aber bei P fast nur das niedrig Menschliche im Gegensatz zum Göttlichen oder Pneumatischen bezeichnet.

[2] Ein spätgriechisches, wohl der niederen Koine angehöriges Wort, das sich im Alten Testament nur in dem akanonischen Psalm 151 (von Goliath) findet.

[3] Deutlich scheidet sich an diesem Wort der Anschauungskreis der rein jüdischen und der hellenistisch-jüdischen Literatur: nur in letzterer hat es die Bedeutung der menschlichen Tugend (im philosophischen Sinn), während es dort nur ein Attribut Gottes ist und seinen Ruhm, seine Herrlichkeit bedeutet. Ebenso auch im Neuen Testament, mit Ausnahme von Phil. 4, 8 und II Petri 1, 5, wo es jener philosophischen Bedeutung sich nähert, ohne jedoch sie ganz zu erreichen (S. 108), wie dies dann im II. Klemensbrief der Fall ist (10, 1 *διώξωμεν τὴν ἀρετήν*).

[4] Bei Epiktet nur einmal, in einem Zitat aus Theopompos, 'bedeutungslos', 'sinnlos', ähnlich Diogn. 12, 3 'dunkel', 'undeutlich'. Im Alten Testament dreimal, in verschiedenen Bedeutungen (Gen. 30, 42 'unbezeichnet', Hiob 42, 11 'ungeprägt', III Makk. 1, 3 'unangesehen').

[5] Das Substantiv *αὐτάρκεια* im Neuen Testament und bei P 'Auskommen' und 'Genügsamkeit'.

[6] Bei S sehr häufig in der offenbar von der Palästra stammenden

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
*ἀφορμή				—	—	+			—	—	—
ἀχρεῖος	—		—						—	—	
βεβαιόω	—			—		—		—	—	—	—
βλέμμα							+				H.Sim VI 2, 5
βόρβορος							+		—		
βούλημα			—	—		—	—		—	—	—
γογγύζω (Melcher 61)	—	—	—	—		—			—	—	—
*γυμνασία					+	—				—	
*γυναικάριον					+	—					
(δαίμων) δαιμόνιον[1]			+						—	—	
*δάκνω bildlich				+		—					
διάγνωσις[2]			+							—	
διακονία		—	—	—	—	—		—	—	—	—
διαλογίζομαι	—	—	—						—	—	—
διαλογισμός	—		—	—	—	—	—		—	—	
διάνοια	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
διατάσσω	—		—	—	—	—			—	—	—
δικαιοσύνη	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
διώκω 'erstreben'				—	—	—	—	—	—	—	—
δόγμα[3]			—		—	—		—	—	—	—
δοκιμάζω		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
δοξάζω[4]	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

Bedeutung 'Hieb', 'Streich', 'Griff', von der unsanften Berührung Gottes, die sich in Krankheiten, besonders in der des Aussatzes äußert. — Bei Epiktet hat es auch, ebenfalls von der Palästra her, die Bedeutung 'Staub'.

[1] In der ganzen heiligen Schrift werden mit diesem Wort bekanntlich die heidnischen Pseudo-Götter oder die bösen Geister bezeichnet, mit einziger Ausnahme von Acta 17, 18, wo es aber den heidnischen Athenern in den Mund gelegt ist. Bezeichnend für den Gegensatz des Sprachgebrauchs ist namentlich die Stelle Ps. 95, 5 *ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.*

[2] Bei Epiktet erkenntnistheoretisch 'Unterscheidung', im Neuen Testament (Acta 25, 21) und Sap. 3, 18 juridisch 'richterliche Entscheidung'.

[3] Von der philosophischen Bedeutung des Wortes, das bei Epiktet eine so zentrale Stellung einnimmt, ist natürlich in den biblischen Schriften nichts zu finden: es bedeutet nichts weiter als 'Satzung', und zwar zunächst die Willenskundgebung eines irdischen Machthabers, dann weiterhin auch die ethisch-religiösen Gebote des göttlichen Herrn.

[4] Die epiktetische Bedeutung 'meinen' (und zwar mit dem Nebensinn der bloßen Meinung im Gegensatz zum Wissen) findet sich in der Bibel nicht: auch die Stelle Hebr. 5, 5 *οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα* ist wohl anders zu erklären. Dagegen ist es in der Bedeutung 'ehren',

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
*δόσις καὶ λῆψις				+		—				—	
ἐγκαλέω			—	—		—			—	—	
ἔθος		—	—					—	—	—	—
εἴδωλον		—	—	—		—			—	—	—
*ἐκδημέω[1]				+		—					
*ἐκκλίνω				—		—	—		—	—	—
ἐκλογή[2]			—	—		—	—				—
ἐκπίπτω	—		—	—		—	—		—	—	
*ἑκών				+		—			—		—
ἐλεύθερος		—		—	—	—	—		—	—	—
ἐμμένω			—	—		—		—	—	—	—
ἐμπίπτω übertr.					—	—		—	—	—	—
ἔμφυτος							+			—	Bar
ἐνδέχεται			+							—	H
ἔννοια							—	—	—	—	—
*ἐντρέπω, -ομαι 'beschämen', 'sich scheuen', 'sich schämen'				—	—	+			—	—	
ἐντρυφάω							+		—	—	H Man X 3, 1
*ἐξαπατάω				—	—	+			—	—	
ἐξηγέομαι		—	—						—	—	—
ἐξουσία	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
ἐπαγγελία[3]		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

'verherrlichen' im Alten und Neuen Testament sehr häufig. — *Προσδοξάζειν* nennt Epiktet das willkürliche, falsche Werturteil über die Gegenstände der Wahrnehmung.

[1] Das Substantiv *ἐκδημία* ist III Makk. 4, 11 gebraucht.

[2] Auch dieses Wort wird im Neuen Testament — im Alten fehlt es — nicht in der technischen (ethischen) Bedeutung, welche es bei Epiktet hat, gebraucht. Sofern es 'Auswahl' bedeutet, ist die Gnadenwahl Gottes gemeint; an anderen Stellen, auch bei P, steht es metonymisch für die *ἐκλεκτοί*.

[3] Dieses Wort, in klassischer Zeit nur als juridischer *terminus technicus* gebraucht, bekommt im hellenistischen Griechisch (von Polybios an) eine allgemeinere und mannigfachere Bedeutung, indem es teils mit 'Ankündigung', 'Meldung', teils mit 'Verheißung' zu übersetzen ist. Besonders im letzteren Sinne ist es im Neuen Testament überaus häufig (während es im Alten noch selten auftritt), selbstverständlich, da das Christentum eine Religion der Verheißung ist. In ganz eigenartiger Weise verwendet es aber Epiktet, ohne Zweifel auch hierin stoischen Vorgängen folgend, nämlich für den 'Begriff' eines Dinges oder Wesens oder die Vorstellung, welche ein Wort oder Name erweckt, die Funktionen, die man der Wortbedeutung nach

	I	II	III	IV	V	IV u V	VI	VII	S	A	P
*ἐπαναπαύομαι 'sich verlassen auf'				+		—				—	—
*ἐπανόρθωσις					+	—				—	
ἐπίγνωσις				—	—	—	—	—	—	—	—
ἐπιθυμία	—	—	—	—	—	—	—		—	—	—
ἐπιλέγω [1]		—	—						—	—	—
ἐπιμέλεια			+						—	—	Pol 1, 2
ἐπίνοια			+						—	—	Diog
*ἐπιπλήσσω [2]					+	—					
ἐπισκοπέω [3]							—	—	—		—
*ἐπισπάω				+		—			—	—	—
ἐπιτήδειος							+		—	—	— [4]
ἐπίτροπος	—		—	—		—				—	
ἐποικοδομέω [5]			—	—	—	—	—				H

von ihm erwartet. So spricht er von der *ἐπαγγελία* des Menschen, des Philosophen, des Bürgers, aber auch von der *ἐπαγγελία* des Bedingungs- und Disjunktionssatzes, der *ὄρεξις* und *ἔκκλισις*, der *ἀρετή*. Im Neuen Testament fehlt natürlich dieser epiktetische Gebrauch des Wortes.

[1] Im Neuen Testament in den beiden, auch der klassischen Gräzität bekannten Bedeutungen 'auswählen' (so auch bei AS) und 'benennen' (so auch bei P). Der letzteren nahestehend, aber wiederum ganz eigenartig ist der Gebrauch des Wortes bei Epiktet 'dazu sagen' oder 'in Gedanken dazu setzen', also von einem Urteil, welches der Mensch, sei es unwillkürlich, sei es infolge von philosophischer Gewöhnung über die Dinge und Ereignisse sofort zur Hand hat, beziehungsweise haben soll, um nicht durch sie verwirrt und aus der Fassung gebracht zu werden.

[2] Im griechischen Alten Testament findet sich nur das Substantiv *ἐπίπληξις* (II Makk. 7, 33), das auch in dem sicher unechten epiktetischen Fragment (Schenkl 483, 12) vorkommt. Epiktet hat auch das Verbaladjektiv *ἐπιπληκτικός*.

[3] Bei A kommt nur *ἐπίσκοπος* und *ἐπισκοπή* vor.

[4] Nur *ἐπιτηδεύω* und *ἐπιτήδευμα* je einmal.

[5] Weil dieses Wort in der Bildersprache der paulinischen Briefe auch, wie bei Epiktet II 15, 8, mit dem Begriff *θεμέλιον* verbunden ist, glaubte man hierin auch eine merkwürdige Übereinstimmung beider Männer finden zu sollen. Der Grundstein, auf welchem der Gläubige sich und sein Werk aufbaut, ist aber Christus, während Epiktet das Urteil und die darauf gebaute zähe Festigkeit im Handeln im Auge hat. Das Bild vom Gebäude lag ja beiderseits nahe, und wo darauf gebaut wird, muß natürlich auch ein Grund da sein. In der apostolisch-patristischen Literatur ist das Wort nur bei Hermas gebraucht, aber im eigentlichen Sinn.

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
ἐπόπτης [1]							+		—	—	I Clem 59, 3
εὐαρεστέω								+	—	—	—
εὐάρεστος -ως				—	—	—		—		—	—
εὐγενής [2]			—	—		—			—	—	
εὔκαιρος -ως	—				—	—		—	—	—	
εὐλάβεια -ής, -έομαι [3]			—					—	—	—	—
εὐπειθής [4]							+			—	
εὐχαριστέω	—	—	—	—	—	—				—	—
ζηλωτής [5]			—	—	—	—	—		—	—	—
ζημία			—	—		—			—	—	H Sim VI 3, 4
ζήτησις [6]		—	—		—	—					

[1] Epiktet nennt Gott den *ἐπόπτης τῶν σχέσεων*, den Aufseher und Schützer der sittlichen Beziehungen der Menschen zueinander (III 11, 6); auch im Alten Testament ist es ein Ehrenname Gottes, im Neuen Testament gebraucht es der Pseudo-Apostel Petrus (II P. 1, 16) von seiner Zeugenschaft bei der Verklärung Jesu.

[2] Bei Epiktet sowohl von äußerer Vornehmheit als auch von innerem Adel, besonders von der sittlichen oder philosophischen Empfänglichkeit. Ähnlich auch Acta 17, 11.

[3] Das Adjektiv bei Lukas, das Substantiv und Verbum im Hebräerbrief, stets im lobenden Sinne von der 'Scheu vor Gott' oder 'Gottesfurcht'. Im griechischen Alten Testament ist das Verbum häufig, das Adjektiv und Substantiv dagegen selten, letzteres auch im tadelnden Sinne von der gemeinen 'Furcht'. Bei den Patres wieder in derselben Bedeutung, wie im Neuen Testament. Die spezifisch ethische Bedeutung, welche das Wort in der stoischen Philosophie erlangte als *εὔλογος ἔκκλισις* d. h. als vernünftige Vorsicht und Achtsamkeit gegenüber wirklichem, ethischem Schaden, und welche es auch bei Epiktet ausschließlich hat, wird man im Neuen Testament nicht erwarten.

[4] Nur Jak. 3, 17. Bei A kommt auch, wie bei Epiktet, *εὐπείθεια* vor, sowie das Verbum *εὐπειθέω*, freilich sämtliches nur im IV. Makkabäerbuch.

[5] Bei Epiktet durchweg im guten Sinn d. h. von der Nacheiferung menschlicher Vorbilder oder Gottes, nur einmal, wo er von seinem früheren kynisch-propagandistischen Eifer als einem längst überwundenen erzählt (II 12, 25), bekommt das Wort, aber nur retrospektiv, die Bedeutung des Zeloten, gerade so wie der Eifer um das jüdische Gesetz von Pl später als ein verfehlter erkannt worden ist (Acta 22, 3). Auch bei P steht es nur vom löblichen Eifer, während es Did. 3, 2 eine üble Eigenschaft, nämlich wohl die 'Eifersucht' bezeichnet. Bei S kommt es nur als Attribut Gottes vor in dem bekannten Sinn der heiligen Eifersucht.

[6] Während Epiktet die *ζήτησις* d. h. die 'philosophische Untersuchung'

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
ϑεῖος			—				—		—	—	—
ϑεμέλιος -ον		—	—	—	—	—		—	—	—	—
ϑεομάχος -έω [1]			+							—	
ἰδιώτης [2]			—	—		—			—		H Vis II 3, 1 ἰδιωτικόν Clem
καϑήκει -οντα			—	—		—			—	—	
*κανών				+		—				—	—
καταλαμβάνω 'erkennen'			—		—	—				—	
κατάσκοπος								+	—	—	—
κατέχω [3]		—	—	—	—	—		—	—	—	—
κατιόομαι [4] 'rostig werden'							+			—	
*κενόδοξος				+		—					Did 3, 5
κεράμιον	—		—						—		—
κεφάλαιον [5]			—					—	—		—
κληρονομέω -ία, -ος	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
κλῆσις [6]				—	—	—	—	—	—	—	—

und Besinnung, als ein notwendiges Erfordernis betrachtet, bekommt es in den Pastoralbriefen, im Hinblick auf die Gnosis, begreiflicherweise einen üblen Beigeschmack. Sonst im Neuen Testament wird es ganz objektiv von der 'Untersuchung', Acta 15, 2 jedoch von streitsüchtiger und leidenschaftlicher Erörterung einer Frage gebraucht.

[1] Bei A nur das Verbum ϑεομαχέω (II Makk. 7, 19).

[2] Außer Acta 4, 13 (wo die Jünger als ἄνϑρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται bezeichnet werden) nur bei Pl in dem allgemein griechischen Sinn des 'Unerfahrenen' im Gegensatz zum Sachverständigen oder Eingeweihten. Die spezielle Bedeutung, in welcher Epiktet außerdem noch das Wort verwendet, nämlich als Gegensatz zum Philosophen oder zum sittlich Gebildeten, hat natürlich keine Stelle im Neuen Testament. Bei S findet es sich nur in dem Einschiebsel Prov. 6, 8 (βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται), bei A und P nur das Adjektiv ἰδιωτικός.

[3] Bei Epiktet in der Bedeutung 'innehaben', 'einnehmen', 'bei sich behalten', 'zurückhalten'; im Neuen Testament in denselben und noch weiteren Bedeutungen.

[4] Nur Jak. 5, 3; auch bei Epiktet nur einmal. Das Wort findet sich in der Profangräzität nicht vor Dioskorides, dagegen in aktiver Form Sir. 12, 11.

[5] Nur Hebr. 8, 1 im epiktetischen Sinn die 'Hauptsache', ebenso oder ähnlich Mart. Polyc. 20, 1 und Herm. Vis. V 5, 5; Acta 22, 28, wie durchweg bei S, in der ebenfalls gut griechischen Bedeutung 'Summe', 'Kapital'.

[6] Zu dem früher (S. 40 ff.) gegen Zahn über das Wort κλῆσις Bemerkten

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
κοιτών			+						—	—	
κολλύριον [1]		+							—		
κοράσιον	+								—	—	
**κόσμιος* [2]					+	—					—
κράββατον (Melcher 61)	—	—	—								
κριτήριον [3]				—		—	—		—	—	
λατρεύω	—	—	—	—	—	—		—	—	—	—
λειτουργέω			—	—		—		—	—	—	—
λιθόστρωτος		+							—		
μεμψίμοιρος		—					+				
μέτρον	—	—	—	—	—	—			—	—	—
μολύνω [4]		—		—	—	—			—	—	
μώλωψ (Melcher 62)							+		—	—	—

füge ich noch hinzu, daß es weder bei Epiktet noch im Neuen Testament das bedeutet, was wir heutzutage Beruf nennen. In I Kor. 7, 20, wo man diese allgemeine Bedeutung finden will (*ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω*), handelt es sich genau wie in den übrigen Stellen des Neuen Testaments um die göttliche Berufung zum Heil, welche, als überragendes Gut, jede Änderung der äußeren Lebensumstände, unter welchen sie stattfand, überflüssig macht. Bei Epiktet aber ist die *κλῆσις* entweder eine außerordentliche göttliche Berufung zu einer außerordentlichen Lebensaufgabe, zu einem *μαρτύριον*, oder aber jeder durch die Umstände (*καιρός, ἀνάγκη καλεῖ*) sich anzeigende Aufruf zur Erfüllung einer bestimmten sittlichen Pflicht (z. B. II 1, 34; Ench. 33, 2; II 6, 16; IV 4, 6). Das Verbum *καλέω* (das Substantiv *κλῆσις* kommt überhaupt nur einmal vor) gebraucht Epiktet in der Bedeutung 'rufen, einladen' natürlich auch sonst, wo es sich nicht gerade um sittliche Aufgaben handelt, besonders von der Einladung zur Mahlzeit. Im letzteren Sinn steht *κλῆσις* in III Makk. 5, 14 und Judith 12, 10; im Sinn der Vorladung zum Gericht Jer. 31, 6. Bei P hat es natürlich wieder den neutestamentlichen, soteriologischen Sinn: so lesen wir z. B. im Hermas (Mand. IV 3, 6) von der *κλῆσις ἐκείνη ἡ μεγάλη καὶ σεμνή*.

[1] Bei Epiktet und Apokal. 3, 18 'Augensalbe'; bei A in der schon bei Aristophanes vorkommenden Bedeutung 'Brot' oder 'Kuchen'.

[2] Das Adjektiv kommt bei AS nicht vor; nur das substantivische *τὸ κόσμιον* 'geordnete Reihe' oder 'Perlenschnur' (Eccl. 12, 9 *κ. παραβολῶν*).

[3] Im biblischen Griechisch, Alten und Neuen Testaments, selten und nur 'Gericht' oder 'Rechtssache' (I Kor. 6, 4); von der erkenntnistheoretischen Bedeutung, in welcher es Epiktet gebraucht, keine Spur.

[4] In der Apokalypse, wie bei S, von äußerlicher oder auch von geschlechtlicher Verunreinigung. Der bildliche Gebrauch des Wortes von

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
νεκρόομαι [1]				—		—		—			
**νόημα*				—	—	+				—	
**οἰκονομία* übertr.				—	—	+					—
ὁλόκληρος [2]				—		—	—		—	—	H Man V 2, 3
**ὁμιλία*				+		—			—	—	Pol 5, 1
**ὁμολογουμένως*					+	—					Diog 5, 4
ὀρέγομαι					—	—		—			
**ὄρεξις*				+		—				—	
ὁρμάω [3]	—		—						—	—	
ὁρμή							+		—	—	Diog 4, 5
**ὀστράκινος*				—	—	+			—		Diog 2, 7
οὐράνιος	—		—						—	—	Mar 22, 3
**πάθος*				+		—			—	—	—
πανδοκεῖον (*πανδοχεῖον*)			+								

innerlicher oder seelischer Befleckung, der auch dem Epiktet geläufig ist (II 8, 13: *τὸν θεὸν μολύνων οὐκ αἰσθάνῃ ἀκαθάρτοις διανοήμασι*; 9, 17; Ench. 33, 6 — fr. 36 Schw., Schenkl 469, 26 ist wohl unecht), findet sich im Neuen Testament allerdings nur bei Paulus (incl. Pastoralbriefe), hat aber einen Vorgang in Sir. 21, 28.

[1] Epiktet gebraucht die Begriffe *νεκρός*, *νεκροῦσθαι* und noch lieber *ἀπονεκροῦσθαι* und *ἀπονέκρωσις* in übertragenem Sinn von der Ertötung des Schamgefühls oder überhaupt der sittlichen Empfindung. Die bildliche Anwendung von *νεκροῦσθαι* und *νέκρωσις* bei Pl ist ganz anderer Art: bei ihm handelt es sich um eine wünschenswerte Ertötung des Leibes, einmal durch äußeres Leiden, sodann durch Unterdrückung seiner sündigen Triebe; beides zusammen bildet das mystische Sterben mit Christus (vgl. Hermas Sim. IX 16, 2 und 3). Außerdem ist es Röm. 4, 19 und Hebr. 11, 12 physiologisch gebraucht vom nicht mehr zeugungsfähigen Alter. — Da das Wort auch bei Plutarch vorkommt, so darf man annehmen, daß es auch schon vor dem Neuen Testament im Gebrauch war.

[2] Bei Epiktet nur von der körperlichen Integrität, bei S auch von der kultischen, bei A sodann wie im Neuen Testament und z. B. Hermas Mand. V 2, 3 von der sittlich religiösen Untadelhaftigkeit.

[3] Im Neuen Testament wie auch bei AS nur im äußerlichen, nirgends in dem psychologischen Sinn des 'Triebs zur Handlung', die bei Epiktet stereotyp geworden ist. Dasselbe gilt von dem Hauptwort *ὁρμή*, nur daß dieses bei A vereinzelt auch die Bedeutung 'Anschlag' hat. Im Brief an Diognet 4, 5 wird der astrologische Aberglaube der Heiden gegeißelt, die *πρὸς τὰς αὐτῶν ὁρμάς* — nach ihren 'Launen' oder willkürlichen Einfällen und Wünschen — die göttlichen Ordnungen der Natur deuten und benutzen.

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
παράδοσις [1]	—			—	—	—					—
παράκλησις			—	—	—	—		—	—	—	
**παρακολουθέω* übertr. [2]			—		—	—				—	
παρακύπτω		—	—				—		—	—	
παραλογίζομαι				—		—	—		—	—	—
παρενοχλέω			+						—	—	
πέλαγος [3]	—		—							—	
**περικάθαρμα*				+		—			—		Did 3, 4 *περικαθαίρω*
περισπάομαι [4]			+						—	—	H

[1] Einmal bei Epiktet und zwar von dem philosophischen 'Unterricht der lehrhaften Überlieferung der *θεωρήματα* (II 23, 40). Eben diese wird Kol. 2, 8 in geringschätzigem Sinne eine *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* genannt. Sonst bezeichnet das Wort im Neuen Testament weniger den Akt der Mitteilung von Lehren, als die sozusagen fertige 'Lehre' selbst, die 'Satzung'.

[2] Bei Epiktet einer der wichtigsten *termini technici*, welcher die unterscheidende Fähigkeit des Menschen bezeichnet, nicht bloß Vorstellungen und Empfindungen zu haben wie das Tier, sondern dieselben denkend zu erfassen und sich ihrer bewußt zu werden. Wir werden uns nicht wundern, wenn wir diese Bedeutung des Wortes und die entsprechenden Ausdrücke *παρακολούθησις* oder *δύναμις παρακολουθητική* im Neuen Testament nicht finden. Immerhin ist es auch hier nicht bloß wörtlich gebraucht (Markus 16, 17 'mitfolgen, zu Gebot stehen'; ähnlich Papias 2, 3 u. 5 von der äußerlichen Jüngerschaft oder der begleitenden Nachfolge) sondern auch in übertragener Bedeutung, von der Annahme der *διδασκαλία*, d. h. der theoretischen und praktischen 'Nachfolge' (Pastoralbriefe) und bei Luk. 1, 3 in einem dem epiktetischen Gebrauch ziemlich nahe kommenden intellektuellen Sinne 'selbständig erforschen', 'im Geiste verfolgen'. Im Alten Testament nur zweimal im II Makkabäerbuch vom zeitlichen Nachfolgen und vom praktischen Befolgen.

[3] IV Makk. 7, 1 ist sogar von dem *πέλαγος τῶν παθῶν* die Rede. Weitere Beispiele für diesen metaphorischen Gebrauch siehe bei E. Salzmann, Sprichwörter bei Libanios, Tüb. Diss. 1910, S. 89.

[4] Von Polybios an gebräuchlich in der Bedeutung 'abgezogen werden' oder überhaupt 'beschäftigt sein' oder 'sich zu schaffen machen', äußerlich oder innerlich, doch stets im Sinn einer Ablenkung von der Hauptsache, einer störenden Zerstreuung oder eines unsicheren Schwankens. Epiktet gebraucht das Wort einmal im buchstäblichen Sinn ('ziehen', 'schleppen'), sonst aber immer in jener übertragenen Bedeutung, sowohl im Aktiv wie im Passiv, von den weltlichen Gedanken und Sorgen, Geschäften und Aufgaben, welche den Jünger der Philosophie ablenken von seiner Haupt-

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
*περπερεύομαι, Epikt. πέρπερος				+		—					
*πιθανολογία, Epikt. πιθανολογικός				+		—					
πλησίον, ὁ	—	—		—	—	—	—	—	—	—	—
πόνος[1]		—		—		—			—	—	—
*προαιρέομαι				+		—			—	—	—
πρόθεσις 'Vorsatz'[2]			—	—	—	—				—	I Clem 45, 7
πρόκειμαι -είμενος[3]				—		—	—	—		—	
*προκοπή -όπτω			—	—	—	—				—	II Clem 17, 3
*προσκόπτω 'Anstoß nehmen'[4]				+		—				—	I Clem 21, 5
προσκυνέω	—	—	—	—		—		—	—	—	—
προσφέρομαί τινι 'mit einem umgehen'[5]								+		—	

aufgabe oder wenigstens in einem inneren Zwiespalt festhalten. Tatsächlich in ähnlichem Sinne, wenn auch vielleicht ohne tadelnde Nebenabsicht, steht es Luk. 10, 40 von der häuslichen Geschäftigkeit der Martha. Im Alten Testament begegnet uns das Wort, auch das Substantiv *περισπασμός*, etlichemal im Eccles. und Sir. 41, 2; von den *Patres apostolici* hat es nur Hermas. Vgl. übrigens auch *ἀπερισπάστως* unter den dem Apostel Pl eigenen Wörtern!

[1] In der Bibel sowohl 'Mühe', als auch 'Beschwerde', 'Schmerz', jedoch außer IV. Makkabäer nirgends in der philosophischen und speziell stoischen Bedeutung als des Gegensatzes zur *ἡδονή*.

[2] Auch bei S kommt das Wort vor, doch nur in lokaler Bedeutung von der Auflegung der Schaubrote. In der Bedeutung 'Vorsatz' häufig bei Polybios (Melcher 64).

[3] Ein wichtiger Begriff bei Epiktet: er versteht darunter die unmittelbar vorliegende Pflicht und Aufgabe, die, ob auch äußerlich nach den Umständen sehr verschieden, doch in Wahrheit stets dieselbe ist, nämlich in jedem Stoff des Handelns seine sittliche Freiheit und Würde zu bewahren. Bemerkenswert ist der Ausdruck *προκείμενος ἀγών* im Hebräerbrief vgl. mit Epikt. III 25, 3 *ὁ ἀγὼν πρόκειται*, was jedoch keine spezifisch stoische Wendung ist. Auch sonst gebraucht der Verfasser des Hebräerbriefs das Wort zur Bezeichnung dessen, was erwartet wird, was Ziel der Hoffnung und Bemühung ist (ebenso I Clem. 63, 1 *ὁ προκείμενος σκοπός*, Ignatius ad Ephes. 17, 1 *τὸ προκείμενον ζῆν*). Im Alten Testament steht es meistens im buchstäblichen, lokalen Sinne, während es II Kor. 8, 12 einfach 'vorhanden sein', Jud. 7 'dastehen' bedeutet.

[4] Bei S nur im wörtlichen Sinne.

[5] Bei S nur im Aktiv 'darbringen'.

	I	II	III	IV	V	IV u V	VI	VII	S	A	P
**προτίθεμαι* 'sich vornehmen'[1]				—	—	+				—	—
ῥαδιούργημα -ία, Epikt. *-ός* und *-έω*			+								
ῥυπαρία ethisch, Epikt. *-ός*							+				*ῥυπαρός*
**σαίνομαι* 'wanken'				+		—					
**σαπρός* übertr.					+	—					
**σκοπός* 'Ziel'[2]				+		—			—	—	—
**σκοτόομαι* übertr.					+	—				—	I Clem 36, 2
σπυρίς 'Korb'	—		—								
στάσις 'Zustand', 'Bestand'[3]								+			
συγκατατίθεμαι 'beistimmen', 'einwilligen'[4]			+							—	Philad 3, 3
συμπαθέω[5]								+		—	Rom. 6, 3
**σύμφωνος*				+		—			—	—	Eph
συναρπάζω[6]			+						—	—	

[1] Nur III Makk. 2, 27. In den Psalmen etlichemal in einer ähnlichen Bedeutung 'sich etwas vorsetzen' oder 'vorhalten' zur Beherzigung oder Nacheiferung.

[2] Bei S meist in der persönlichen Bedeutung 'Späher', 'Kundschafter'

[3] Im Alten Testament meist in der Bedeutung 'Standort' oder 'Ruhe'. Im Neuen Testament gewöhnlich 'Zwist', 'Aufruhr', ebenso bei P.

[4] Luk. 23, 51 von der 'praktischen Zustimmung', ebenso Susanna 20; sonst noch im Exodus zweimal 'sich einlassen mit jemand'. Von der spezifisch stoischen, logischen Bedeutung des Wortes, in welcher es bei Epiktet eine so zentrale Stellung einnimmt, findet sich in der Bibel keine Spur. Nahe kommt ihr indessen die Stelle Ignatius ad Philad. 3, 3: *εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει* (dem Leiden Christi) *οὐ συγκατατίθεται*, d. h. er versagt (in Wirklichkeit) dem zentralen christologischen Dogma seine Zustimmung.

[5] Einmal bei Epiktet und zwar in intellektuellem Sinne (*δόγματι συμπαθῆσαι* I 3, 1), im wesentlichen gleichbedeutend mit *συγκατατίθεσθαι*, nur daß neben dem intellektuellen Akt auch zugleich das Gefühlsmäßige hervortritt ('von Herzen zustimmen'). Im Hebräerbrief und Ign. Rom. 6, 3 bedeutet es 'Mitleid haben', wie auch das Adjektiv *συμπαθής* in I Petri 3, 8. Im stoischen Sinn, von dem innigen Zusammenhang aller Wesen und Dinge im All, werden die Begriffe *συμπαθεῖν*, *συμπαθής* und *συμπάθεια* im IV. Makkabäerbuche gebraucht.

[6] Lukas gebraucht das Wort mehrmals, im äußerlichen Sinne 'fort-

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
συνείδησις[1], Epikt. *τὸ συνειδός*		—	—	—	—	—	—	—	—	—	≤
**συνίστημι* 'empfehlen'				+		—				—	
συνοδία[2] 'Reisegesellschaft'			+						—		Eph 9, 2 *σύνοδος*
σύρω[3] 'schleppen'		—	—								
συστατικός				+		—					
**σώφρων -έω, -σύνη* ethisch				—	—	+				—	I Clem
ταπεινός ethisch	—			—		—	—		—	—	—
**τέλος* 'Ziel'					+	—					
τέχνη			+						—	—	—
τυφλόω[4] übertr.			—	—		—			—	—	
**ὑγιής, ὑγιαίνων* übertr.					+	—					
**ὑδροποτέω*					+	—			—		
ὑποκρίνομαι[5]			+							—	H Sim IX 19, 3

schleppen', 'mit Gewalt greifen'; ebenso in den Makkabäerbüchern. Die Anwendung aufs seelische Gebiet, im Sinne eines begeisternden oder verführerischen Fortgerissenwerdens, kommt erst in der späteren Gräzität vor (W. Schmid, Attizismus IV 716). Doch findet sich ein Beispiel davon auch in der Bibel (Prov. 6, 25 *μηδὲ συναρπασθῇς ἀπὸ τῶν αὐτῆς* [*τῆς γυναικὸς*] *βλεφάρων*). Epiktet gebraucht das Verbum nur in diesem innerlichen Sinne von der verführerischen Macht der *φαντασίαι*.

[1] Daß *συνείδησις* ursprünglich nicht das Gewissen oder das sittliche Bewußtsein bedeutet, sondern einfach das Bewußtsein, sieht man deutlich aus der einzigen Stelle, wo es als Übersetzung von מַדָּע bei S vorkommt (Eccles. 10, 20: *ἐν συνειδήσει σου* — d. h. in Gedanken — *βασιλέα μὴ καταράσῃ*).

[2] Bei S (Nehemia) in der Bedeutung 'Sippe', 'Geschlecht'.

[3] Ein spätgriechisches Wort, das denn auch bei AS fehlt. Komposita sind dagegen auch bei den Attikern gebräuchlich (Melcher 16).

[4] Epiktet hat nur das Partizip *τετυφλωμένος* (I 28, 9) und zwar in unsicherer Lesart; gewöhnlich gebraucht er das Kompositum *ἀποτυφλόω*. Im Alten Testament finden sich beide Verba einigemal zur Bezeichnung der geistigen Verblendung, *ἀποτυφλοῦν* auch Hermas Mand. V 2, 7.

[5] Bei Epiktet bedeutet es fast nur 'eine Rolle spielen' ohne den tadelnden Nebensinn des Sichverstellens oder Heuchelns; ebenso das Hauptwort *ὑποκριτής*. In der Bibel dagegen, außer an einigen Stellen der alttestamentlichen Apokryphen, wird *ὑποκρίνομαι* und noch viel häufiger *ὑποκριτής* und *ὑπόκρισις* nur im schlimmen Sinn gebraucht. Hier wäre das epiktetische Bild vom *ἀγαθὸς* oder *καλὸς ὑποκριτής* als einem ethischen Ideal unverständlich (Ench. 17; Diss. IV 1, 165; 7, 13).

	I	II	III	IV	V	IV u. V	VI	VII	S	A	P
ὑποκριτής	—		—						—		—
ὑπολαμβάνω 'meinen'			+						—	—	—
φαντάζομαι [1]								+		—	
φαντασία	+								—	—	
φαῦλος		—		—	—	—			—	—	I Clem
*φιλοσοφία				+		—				—	Diog 8, 2 φιλόσοφος
*φιλόστοργος				+		—				—	Diog 1, 1 φιλοστοργία
*φρόνησις					+	—			—	—	—
φυσικός				—		—	—				
φύσις				—	—	—	—				—
*φυσιόω -όομαι, Epikt. φυσάομαι				+		—				—	Diog 12, 5 cit
χαλεπός 'beschwerlich'					+	—			—	—	—
χάραξ 'Zaun', 'Wall'			+						—	—	H
χαρακτήρ [2]								+	—	—	—
ψυχικός [3]				—		—	—			—	

[1] Nur Hebr. 12, 21 *τὸ φανταζόμενον* von einer objektiven sinnlichen Erscheinung. Epiktet gebraucht das Wort sehr häufig und zwar subjektiv 'sich etwas vorstellen', 'eine Vorstellung haben' (*φαντασίαν λαμβάνειν*). Im objektiven Sinn 'erscheinen', 'sich zeigen' in Sap. Sal. 6, 16, im subjektiven von ängstlichen oder krankhaften Vorstellungen Sir. 34, 5. Ähnliche Bedeutung ('Traumvorstellung', 'Wahngebilde') hat *φαντασία* im Alten Testament; im Neuen Testament (nur Acta 25, 23) bedeutet es 'Pomp', 'Gepränge', wie auch Polybios schon das Wort gebraucht hat. Von dem psychologischen oder logischen Sinn, in welchem es bekanntlich zu Epiktets Hauptbegriffen gehört, ist also in der Bibel nichts zu entdecken.

[2] Epiktet gebraucht das Wort in mannigfacher Weise, vom 'Gepräge' der Münzen, vom 'Stil' der Rede, von den verschiedenen Arten der philosophischen Wirksamkeit (*προτρεπτικός*, *ἐλεγκτικός*, *διδασκαλικὸς χαρακτήρ* III 23, 33), aber auch von den inneren, ethischen Kennzeichen des Menschen, sowohl sofern sie nur natürliche Anlagen sind, als auch im höchsten Sinne als einheitliches Gepräge der Persönlichkeit, der ungebildeten wie der gebildeten (Ench. 48, 1 *ἰδιώτου στάσις καὶ χαρακτήρ — φιλοσόφου στ. καὶ χ.*, Diss. IV 5, 16 ff.). Im letzteren Sinn erhebt sich sein Gebrauch des Wortes zu der Bedeutung des 'sittlichen Charakters' überhaupt (Ench. 33, 1; Diss. III 22, 50 und 80). Im Neuen Testament (Hebr. 1, 3) wird Christus *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ* ('Abdruck', 'Abbild') *τῆς ὑποστάσεως αὐτου* genannt; im Alten Testament kommt es zweimal vor, Lev. 13, 28 'Brandmal', II Makk. 4, 10 im geistigen Sinn (*Ἑλληνικὸς χαρακτήρ*).

[3] Dieses Wort zeigt uns zu guter Letzt noch einmal anschaulich den

Aus diesem Wörterverzeichnis ersieht man, daß immerhin eine beachtenswerte Verwandtschaft des Sprachguts zwischen Epiktet und dem Neuen Testament besteht; namentlich eine ganze Reihe von selteneren griechischen Wörtern sind beiden gemein. Der Anteil freilich, den die verschiedenen Schriften des Neuen Testaments an dieser Verwandtschaft haben, ist sehr verschieden. Achten wir zuerst auf diejenigen epiktetischen Wörter, welche je nur in einer der sieben Schriftengruppen sich finden, so stellt sich das Ergebnis folgendermaßen. Von den 203 Wörtern Epiktets hat die erste Gruppe als Sondergut 3, die zweite ebenfalls 3, die dritte 21, die vierte 29, die fünfte 15, die sechste 13, die siebente 9; im ganzen sind es also 104 Wörter, etwas mehr als die Hälfte, welche im Neuen Testament selbst gewissermaßen eine Ausnahmestellung einnehmen, d. h. nur in einem verhältnismäßig kleinen Teil desselben gebraucht werden, wobei freilich der Umstand, daß der Inhalt mancher Schrift keine Gelegenheit zur Anwendung des betreffenden Wortes gab, billigerweise berücksichtigt werden muß.

Will man nun aber statistische Schlüsse aus obigen Zahlen ziehen, so muß man zuvor den sehr verschiedenen Umfang der einzelnen Gruppen auf ein einheitliches Maß zurückführen. Um das Verhältnis des Umfangs möglichst genau zu bestimmen, habe ich eine Ausgabe des Neuen Testaments zugrunde gelegt, in welcher der auf die einzelnen Seiten oft ziemlich ungleich verteilte kritische Apparat fehlt, die Anzahl der Zeilen auf jeder Seite also ganz gleich ist, nämlich diejenige von Phil. Buttmann 1862. Die erste Gruppe (Matth. und Markus) hat hier rund 100 Seiten Umfang, die zweite 128, die dritte 90, die vierte 84, die fünfte 24, die sechste und siebente 18. Rechnet man nun die oben erwähnte Anzahl der

---

Gegensatz der griechisch-philosophischen und der biblisch-theologischen Anschauungsweise. Epiktet, der es übrigens selten gebraucht, bezeichnet damit das dem rein Leiblichen oder Fleischlichen entgegengesetzte höhere, seelische und geistige Wesen des Menschen (II 18, 5; III 7, 7); im Neuen Testament dagegen ist es das rein Natürliche, Vergängliche oder Sündhafte im Gegensatz zum Pneuma, dem Prinzip des höheren, geistlichen und ewigen Lebens. Im Alten Testament findet sich das Wort nur in den Makkabäerbüchern, wie zu erwarten, in einem der griechischen Anschauung sich nähernden Sinne.

mit Epiktet gemeinsamen Sonderworte auf dieses Verhältnis um, so ergeben sich für die 7 Gruppen die Zahlen 3; 3, 3; 16, 5; 34, 5; 62, 5; 72; 50. Soviel erkennt man sofort, daß zwischen Gruppe I und II einerseits und allen übrigen andererseits ein ungeheures Mißverhältnis besteht, d. h. daß die beiden ersten Evangelien und die johanneischen Schriften auch der Sprache nach spezifisch jüdischen Charakter tragen und von hellenistischem Einfluß äußerst wenig aufweisen. Es ist dies aber keineswegs eine neue oder überraschende Beobachtung, höchstens ist der Umstand, daß die zweite Gruppe sich von der ersten in sprachlicher Hinsicht ganz wenig unterscheidet, bisher weniger bemerkt oder hervorgehoben worden. Ziemlich groß scheint aber auch der Abstand der Gruppe III von den anderen, namentlich von der fünften an, zu sein. Hierbei ist aber zu bedenken, daß gerade die Lukasschriften (zu welchen ich also, wenigstens hypothetisch, auch die Apostelgeschichte rechne) ganz überwiegend viel, besonders was die letztere betrifft, Erzählungsstoff enthalten, bei welchem selbstverständlich der Anlaß zum Gebrauch von Ausdrücken der Popularphilosophie weit weniger gegeben war. Dasselbe trifft in geringerem Maß auch bei den beiden ersten Gruppen zu. Berücksichtigt man dies, so wird man der Wahrheit wohl ziemlich nahe kommen, wenn man bei Gruppe I nur die Hälfte des Umfangs, bei II, wo die Reden überwiegen, nur $^2/_3$, bei III aber nur $^2/_5$ desselben in Anschlag bringt, so daß die Verhältniszahlen sich ändern würden in 6, 5 und 41. Der Abstand von I und II gegenüber III würde sich dadurch allerdings noch erhöhen; dagegen würden die lukanischen Schriften auf die Höhe der paulinischen gehoben, was auch dem tatsächlichen Verhältnis durchaus entspricht. Wer sich die Mühe eingehenderer Vergleichung nimmt, wird auch finden, daß gerade zwischen der lukanischen und paulinischen Diktion eine besonders nahe Verwandtschaft obwaltet, was übrigens auch schon längst erkannt worden ist. Wenn nun aber immer noch zwischen Gruppe III und IV einerseits und den folgenden, namentlich V und VI, eine erhebliche Distanz besteht, so ist dabei zu berücksichtigen, daß auch die echten Paulusbriefe manche und umfangreiche Partien enthalten, wo der Apostel

ganz Jude ist, wie in den langausgesponnenen rabbinischen Deduktionen, oder wo er in der Erörterung persönlicher Erlebnisse und konkreter Geschehnisse sich ergeht, wo also naturgemäß die hellenistische Färbung zurücktritt. Ganz wird aber dadurch die Differenz nicht erklärt, wir dürfen vielmehr aus obiger Statistik den Schluß ziehen, daß die Pastoralbriefe einschließlich des Epheserbriefs, ebenso die sogenannten katholischen Briefe und der Hebräerbrief, bei welchem übrigens die rabbinisch allegorische Exegese ähnlich wie bei Pl in Abzug zu bringen ist, der griechischen Denk- und Ausdrucksweise entschieden noch näher stehen, wie sie denn auch durchschnittlich mehrere Jahrzehnte später abgefaßt sind und den Übergang vom eigentlichen Urchristentum zu der dem griechischen Bildungselement immer mehr sich erschließenden patristischen Literatur darstellen.

Was bisher von dem Sondergut der verschiedenen Gruppen ausgeführt wurde, bestätigt sich, wenn wir nun die Gesamtzahl der jeder einzelnen Gruppe mit Epiktet gemeinsamen Wörter betrachten. Die absoluten Zahlen sind 38, 36, 90, 109, 70, 55, 46, die relativen 38, 40, 72, 130, 291, 307, 255, umgerechnet, unter Berücksichtigung des verschiedenen Inhalts: 76, 60, 180, 130, 291, 307, 255. Es kehrt hier also im ganzen dasselbe Verhältnis wieder, daß nämlich Gruppe III und IV (wenn wir Pl wieder auf das Niveau des Lukas erhöhen) zwei- bis dreimal soviel Wörter enthält als I, Gruppe V bis VII wiederum erheblich mehr als diese. Daß bei den Sonderworten der Abstand zwischen den beiden ersten Gruppen und den folgenden ein erheblich größerer ist, kann nicht befremden, da von den Wörtern, welche überhaupt häufig im Griechischen vorkommen, eine gute Anzahl selbstverständlich auch in jenen Evangelien nicht entbehrt werden konnte. Die auffallend hohen Zahlen in Gruppe V—VII (z. B. 307 gegen 130 des Pl!) geben insofern kein ganz richtiges Bild, weil man hier nicht einfach die Proportion des Umfangs anwenden darf: wenn z. B. Gruppe V an Umfang viermal kleiner wäre als Gruppe IV, darf man nicht den Schluß ziehen, daß bei gleichem Umfang auch viermal mehr Wörter der bezeichneten Art erwartet werden müßten; vielmehr würden in erster Linie die Wörter, welche in Gruppe V

vorkommen, bei größerem Umfang häufiger vorkommen, wie überhaupt eine ganz genaue Statistik, die für uns jedoch kein Interesse hat, auch die Häufigkeit jedes einzelnen Wortes in Betracht ziehen müßte. Interessant, aber für unsere Zwecke ebenfalls entbehrlich wäre auch die isolierte Untersuchung der einzelnen Briefe, die wir hier der Kürze halber in Gruppen zusammengefaßt haben. Soviel jedoch, meine ich, lehrt auch die zweite Statistik, welche sich auf die, mehreren Gruppen neutestamentlicher Schriften mit Epiktet gemeinsamen Wörter bezieht, daß hinsichtlich der sprachlichen Berührung mit der gebildeteren, literarischen oder der Literatursprache näher stehenden Gräzität im Neuen Testament drei Etappen zu bemerken sind, welche von Matthäus, Markus und Johannes über Pl und Lukas zu den nachpaulinischen Briefen führen.

Zweiter Abschnitt

Wörter, welche bei Epiktet besonders hervortreten, aber im Neuen Testament fehlen

Über die Grundsätze, welche mich bei der Auswahl der Wörter und ihrer Erklärung geleitet haben, werde ich am Schluß der Liste mich aussprechen. Zum voraus bemerke ich nur, daß ich nicht bloß die verschiedenen sprachlichen Formen desselben Begriffs, sondern auch andere Zusammensetzungen desselben Stammes und zuweilen auch bloß synonyme Begriffe vereinigt, in den letzteren Fällen jedoch von den betreffenden Wörtern an der durch die alphabetische Folge geforderten Stelle auf das Wort, welches den alphabetischen Ausgangspunkt bildete, rückverwiesen habe. Hieraus erklärt sich zugleich, daß im Lauf des Alphabets die eben erwähnte Vereinigung verwandter Wörter immer seltener, die Verweisungen dagegen immer häufiger werden.

ἀβλαβής

Bei Ep.[1] sowohl aktivisch als passivisch: der Weise ist *ἀ.*, d. h. er kann von nichts, was außer ihm liegt, Schaden er-

[1] So soll in diesen Zusammenstellungen Epiktet abgekürzt werden.

vorkommen, bei größerem Umfang häufiger vorkommen, wie überhaupt eine ganz genaue Statistik, die für uns jedoch kein Interesse hat, auch die Häufigkeit jedes einzelnen Wortes in Betracht ziehen müßte. Interessant, aber für unsere Zwecke ebenfalls entbehrlich wäre auch die isolierte Untersuchung der einzelnen Briefe, die wir hier der Kürze halber in Gruppen zusammengefaßt haben. Soviel jedoch, meine ich, lehrt auch die zweite Statistik, welche sich auf die, mehreren Gruppen neutestamentlicher Schriften mit Epiktet gemeinsamen Wörter bezieht, daß hinsichtlich der sprachlichen Berührung mit der gebildeteren, literarischen oder der Literatursprache näher stehenden Gräzität im Neuen Testament drei Etappen zu bemerken sind, welche von Matthäus, Markus und Johannes über Pl und Lukas zu den nachpaulinischen Briefen führen.

Zweiter Abschnitt

Wörter, welche bei Epiktet besonders hervortreten, aber im Neuen Testament fehlen

Über die Grundsätze, welche mich bei der Auswahl der Wörter und ihrer Erklärung geleitet haben, werde ich am Schluß der Liste mich aussprechen. Zum voraus bemerke ich nur, daß ich nicht bloß die verschiedenen sprachlichen Formen desselben Begriffs, sondern auch andere Zusammensetzungen desselben Stammes und zuweilen auch bloß synonyme Begriffe vereinigt, in den letzteren Fällen jedoch von den betreffenden Wörtern an der durch die alphabetische Folge geforderten Stelle auf das Wort, welches den alphabetischen Ausgangspunkt bildete, rückverwiesen habe. Hieraus erklärt sich zugleich, daß im Lauf des Alphabets die eben erwähnte Vereinigung verwandter Wörter immer seltener, die Verweisungen dagegen immer häufiger werden.

ἀβλαβής

Bei Ep.[1] sowohl aktivisch als passivisch: der Weise ist ἀ., d. h. er kann von nichts, was außer ihm liegt, Schaden er-

[1] So soll in diesen Zusammenstellungen Epiktet abgekürzt werden.

leiden; und die äußeren Dinge, also auch die Menschen sind ihm gegenüber *ἀ.*, weil sie ihm keinen Schaden zufügen können. In diesem absoluten Sinne, als Kennzeichen der Selbstherrlichkeit des Weisen, paßt das Wort natürlich nicht in das Neue Testament. Der ähnlich klingende Ausspruch in I Petri 3, 13 (*καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς* etc.) ist wesentlich anders zu verstehen: wenn der Christ dem Guten nachtrachtet, so wird in der Regel niemand ihm Übles zufügen, wo doch, kann er trotzdem selig sein. Der Christ erleidet *βλάβη*, er fühlt z. B. den Raub seiner Güter als Verlust, vermag aber den Verlust innerlich zu überwinden im Blick auf das ewige Gut, das ihm winkt. — Im Alten Testament nur in Sap. Sal., bei P nicht.

ἀγαπάω 'zufrieden sein'
(*ἀσπάζομαι*)

Auch bei den Stoikern ist *ἀγάπη* oder *ἀγάπησις* ein wichtiger Begriff, aber in einem anderen Sinne als im Christentum: sie ist neben *ἀσπασμός* eine Spezies der *βούλησις* d. h. des vernünftigen Begehrens. Ihr Objekt ist nicht eine menschliche Person, sondern kurz gesagt der Weltlauf: ihn soll der Mensch allezeit lieben und begrüßen, d. h. sich mit Freudigkeit in ihn ergeben. So bekommt *ἀγαπᾶν* die Bedeutung 'zufrieden sein' mit etwas, freilich nicht in dem gewöhnlichen Sinn eines mehr oder weniger resignierten Sichabfindens, sondern eines freudigen Einverständnisses mit dem, was die Natur oder die Vorsehung sendet und zuteilt (IV 4, 45; IV 12, 19; IV 7, 5). Das Wort *ἀσπάζεσθαι* ist besonders bei Mark Aurel und zwar ausschließlich in jenem ethischen Sinn beliebt (z. B. IV 33 am Schluß: Die richtige Gemütsverfassung ist *διάθεσις ἀσπαζομένη πᾶν τὸ συμβαῖνον ὡς ἀναγκαῖον* etc.). Im Neuen Testament könnte Hebr. 11, 13 für diesen Gebrauch in Anspruch genommen werden; jedoch kommt man auch hier mit der gewöhnlichen Bedeutung 'grüßen', allerdings mit dem Nebensinn des Sehnsüchtigen, aus.

ἀγεν(ν)ής, ἀγέν(ν)εια
(*γενναῖος*)

Echt griechische Wörter und Begriffe, deren Fehlen im Neuen Testament — wenigstens mit dem tieferen ethischen

Sinn — nicht befremdet. *Ἀγενής* und *εὐγενής* hat zwar Pl (I Kor. 1, 26–28), aber nur von der äußeren Vornehmheit und auch dies offenbar nur mit ironischem Seitenblick auf die Griechen, bei welchen diese Unterschiede eine solche Rolle spielten. Nur einmal findet sich *εὐγενής* im ethischen Sinn 'gutgeartet' und zwar bezeichnenderweise in der Apostelgeschichte und in einem Zusammenhang, wo es sich um griechischen Boden handelt und sogar ausdrücklich die *Ἑλληνίδες* erwähnt werden (17, 11). Im Alten Testament kommen alle diese Wörter nur in den hellenistischen Apokryphen, besonders den Makkabäerbüchern vor, mit Ausnahme von *εὐγενής*, das im Eingang des Buches Hiob steht. Bei P tritt, wenigstens in I Clem. und Mart. Pol. das Wort *γενναῖος* und *γενναιότης* bereits hervor.

ἀγνώμων, *ἀγνωμονέω*
(*εὐγνώμων*, *εὐγνωμοσύνη*)

Wörter der klassischen, genauer der attischen Gräzität. Die intellektuelle Bedeutung[1], die *ἀγνώμων* hier neben der ethischen hat, tritt bei Ep. zurück: bei ihm bedeutet es 'undankbar', 'unbillig', 'rücksichtslos', wie auch bei M. Aurel und Teles (26, 1 H). Im Alten Testament kommt *εὐγνωμοσύνη* einmal vor (Esth. 8, 13 beziehungsweise 16, 6); bei P fehlen die Wörter ganz.

ἀγύμναστος

Ebenfalls ein attisches Wort, weder im Alten Testament noch bei P. Ep. gebraucht es von der ethischen Gymnastik der Vorstellungen und Urteile, die bei ihm eine so wichtige Rolle spielt. Es findet sich auch bei dem Stoiker Hierokles 8, 4 Arn. Einen deutlichen Anklang an diesen stoischen Begriff enthält die Stelle Hebr. 5, 14 *τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*. Der Verfasser hat ohne Zweifel, wahrscheinlich aus Philon, etwas von der stoischen Erkenntnistheorie gewußt.

ἀγωνιάω

Die Bedeutung 'in Angst', 'in Verwirrung sein' in der

[1] Nach W. Schmid, Attizismus IV 721 ist bei *εὐγνωμοσύνη* die intellektuelle Bedeutung erst nachklassisch.

Hauptsache erst nachklassisch (W. Schmid, Att. I 155; II 71; IV 721), ebenso das Hauptwort *ἀγωνία*. Als ein Hauptkennzeichen der Unbildung gehört das *ἀγωνιᾶν* zum Grundstock der epiktetischen Terminologie; *ἀγωνία* in derselben Bedeutung II 13, 10. Im Alten Testament tritt beides erst in den Apokryphen auf; Lukas braucht *ἀγωνία* einmal zur Bezeichnung des Seelenkampfes Jesu in Gethsemane; bei P fehlt beides.

ἀδιάρθρωτος
(*διαρθρόω, διάρθρωσις, διαρθρωτικός*)

Gehört zu den erst von Aristoteles ab gebrauchten, bei den Attizisten beliebten Wörtern. Bei Epiktet hat das Verbum *διαρθρόω* mit seinen Derivaten eine ganz bestimmte logische oder erkenntnistheoretische Bedeutung: die *φυσικαὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις* müssen, um richtig angewandt werden zu können, durch logisches Denken zergliedert und dadurch zu klaren Begriffen erhoben werden. Ein anschauliches Beispiel dieser *διάρθρωσις* d. h. logischen Analyse eines Begriffes, haben wir II 12, 7 ff. Die Bedeutung 'zergliedern', 'unterscheiden', 'analysieren' erweitert sich dann zu der des 'Erkennens' überhaupt: der *λόγος* zergliedert d. h. erkennt alles, auch sich selbst (II 17, 1 ff., ähnlich M. Aurel XI 1, 1 *τὰ ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς· ἑαυτὴν ὁρᾷ, ἑαυτὴν διαρθροῖ*).

ἀδιάφορος
ἀδιαφορέω, ἀδιαφορία

Bekanntlich ein Hauptbegriff der stoischen Ethik. Über die *ἀδιαφορία* d. h. die Wertlosigkeit der Dinge an sich selbst, beziehungsweise das entsprechende gleichgültige Verhalten des Weisen gegen sie[1], handelt ein ganzes Kapitel bei Ep. (II 6). Seine Grundregel lautet: die Dinge selbst sind gleichgültig, nicht aber ihr Gebrauch (*χρῆσις*), vielmehr zeigt sich gerade hierin die praktische Weisheit und Gewissenhaftigkeit. Das Wort *ἀδιάφορος* findet sich schon bei Teles (49, 7 H); Polybios gebraucht die Wendung *ἀδιαφόρως ἔχειν ὑπέρ τινος*. Im Buch Sirach kommt *ἀδιάφορος* etlichemal vor, die Bedeutung ist aber nicht ganz sicher.

---

[1] M. Aurel XI 16 *πρὸς τὰ ἀδιώφορα ἀδιαφορεῖν*; VII 31.

ἀ δ υ ν α μ ί α

Nach W. Schmid ein allgemein attisches Wort, bei Ep. besonders von der moralischen Schwäche oder Kraftlosigkeit gebraucht [1]. Einer seiner am meisten dem Christentum nahekommenden Aussprüche knüpft sich an diesen Ausdruck (II 11, 1 *ἀρχὴ φιλοσοφίας συναίσθησις τῆς αὑτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα*). *Ἀδυναμία* und *ἀδυναμεῖν* findet sich auch im Alten Testament, noch häufiger *ἀδυνατεῖν*, letzteres auch im Neuen Testament, aber, wie dort, nicht von Personen wie im profanen Griechisch (auch bei Teles und M. Aurel) sondern sachlich ‘unmöglich sein’.

ἀ ζ ή μ ι ο ς ‘straflos’

Gut attisches Wort, bei Ep. synonym mit *ἀβλαβής*.

ἀ ή τ τ η τ ο ς ‘unüberwindlich’

Gleichfalls. Auch dieser Begriff wird bei Ep. in die höchste moralische Region erhoben: während des Rhetors höchstes Ziel ist *ἀ. περὶ λόγους* zu sein (Aristides XXVI 517), erstrebt er die absolute Unüberwindlichkeit des Weisen (III 6, 5 *ὁ σπουδαῖος ἀήττητος*; I 18, 21 *τίς ὁ ἀήττητος; ὃν οὐκ ἐξίστησιν οὐδὲν τῶν ἀπροαιρέτων*. M. Aurel I 16, 10 *ἀ. ψυχή*).

ἀ θ ε ρ ά π ε υ τ ο ς

Bei Ep. sowohl in der älteren Bedeutung (wie bei Xenophon) ‘ungepflegt’, ‘verwahrlost’ (III 22, 33 *ἀ. ἡγεμονικόν*; so auch *ἀθεραπευσία* IV 11, 18) als auch in der, wie es scheint, bei den Attizisten vorherrschenden Bedeutung ‘unheilbar’.

α ἰ δ ή μ ω ν [2] ‘schamhaft’, ‘gesittet’

Im Alten Testament nur zweimal in den Makkabäerbüchern. Bei Ep. wie auch bei M. Aurel einer der wichtigsten Begriffe

---

[1] Daß *ἀδυναμία* und *ἀδυνατέω* einander entsprechen, sieht man aus der Vergleichung von Ep. II 12, 4 und M. Aurel X 4. Beiläufig bemerke ich, daß letzterer die Epiktetstelle vor Augen zu haben scheint und sie gewissermaßen korrigiert. — Zu *ἀδυνατέω* vgl. H. A. A. Kennedy *Sources of New Testament Greek*, Edinburgh 1895, S. 124, der aber irrtümlich Polybios als Zeugen für die biblische Bedeutung aufruft.

[2] Nach W. Schmid, Attizismus IV 646 kommt das Wort unter den Attizisten nur bei Aelian vor; es findet sich jedoch auch bei dem „Halbattizisten“ Plutarch.

der praktischen Ethik, eine der Haupttugenden, auf die er gegenüber der kynischen und allgemein menschlichen *ἀναισχυντία* besonderen Wert legt, wobei übrigens zu beachten ist, daß diese Begriffe bei ihm eine erheblich weitere Bedeutung haben als in unserem Worte „schamhaft" oder „schamlos" liegt, und z. B. auch das Gebiet der Religion, der Ehrfurcht vor Gott betreffen. Mit dem Neutrum *τὸ αἰδῆμον* bezeichnet er, wie schon früher erwähnt (S. 156), das sittliche Gefühl oder den sittlichen Takt überhaupt.

ἀκατάληπτος
(*καταληπτικός, κατάληψις*)

Spezialbegriffe der stoischen Erkenntnistheorie, die natürlich keinen Platz im Neuen Testament haben; auch im Alten Testament kommen sie nicht vor, ebensowenig bei P. Dagegen war das Stammverbum *καταλαμβάνειν* in der von der Stoa geprägten Bedeutung 'erkennen', 'begreifen' zu jener Zeit längst in den allgemeinen Sprachschatz aufgenommen und ist deshalb, wie wir früher sahen, auch in die urchristlichen Schriften eingedrungen. Einmal bei P findet sich auch das Wort *ἀκατάληπτος* (I Clem. 33, 3 spricht von der *ἀ. σύνεσις* Gottes).

ἀκατάλληλος
(*κατάλληλος*)

Ein wie es scheint von Aristoteles in die Schriftsprache eingeführtes, späterhin besonders von den Grammatikern gebrauchtes Wort. Auch in der Stoa spielt es eine Rolle. Bei Ep. bezeichnet es das, was 'logisch korrelat', 'entsprechend', 'angemessen' ist. So spricht er von der *κατάλληλος ἐφαρμογὴ τῶν προλήψεων* (II 10, 8 ff.), von den *κατάλληλα ἔργα*, welche nötig sind, um eine ethische Eigenschaft zu erwerben, respektive zu erhalten (II 9, 10); ähnlich M. Aurel. *Καταλλήλως τῇ φύσει* ist nur ein vollerer Ausdruck für *κατὰ φύσιν*, wie *ὁμολογουμένως τῇ φύσει*.

ἀκατάπληκτος 'nicht aus der Fassung zu bringen', 'unerschrocken'

Ein Wort der späteren Gräzität, von Dionysios von Halikarnass an. Bei Ep. Synonymon von *ἀπαθής* und *ἀτάραχος*.

ἀκοινώνητος 'ungesellig'

Schon von Platon gebraucht. 1. 'unteilhaftig,' 2. 'ungesellig'. Bei Ep. nur in der letzteren Bedeutung 'was die κοινωνία verletzt' (I 19, 14; IV 6, 25 neben ἄφιλος und ἀγνώμων). So nennt er die δόγματα des Epikur ἀκοινώνητα (II 20, 16). Die erste Bedeutung findet sich in dem unsicheren Fragment Schw. 8 = Gnomolog. Epict. Stobaei 31 (Schenkl 470). Noch häufiger ist das Wort, im epiktetischen Sinne, bei M. Aurel, wie er denn die soziale Richtung der stoischen Ethik mit besonderem Nachdruck vertritt. — In einer anderen Bedeutung, welche von der ersten ausgeht und schon bei Aristoteles auftritt, steht das Wort Sap. Sal. 14, 21, wo die Heiden getadelt werden, weil sie τὸ ἀκοινώνητον ὄνομα (nämlich Gottes) den Steinen und Hölzern beilegen, also 'was sich logisch nicht mit etwas verträgt'.

ἀκόλουθος 'folgerichtig', 'übereinstimmend'

Bei Ep. sowohl von dem, was zeitlich, als auch von dem, was begrifflich auf etwas folgt. Im ersteren Fall ist der Gegensatz τὸ καθηγούμενον, im letzteren τὸ μαχόμενον. In der Bedeutung 'übereinstimmend mit' ist namentlich auch das Adverbum häufig gebraucht, im Alten Testament besonders im Buch Esra. Auch bei P kommt das Wort in ähnlicher Bedeutung wie bei Ep. vor. Spezifisch stoisch ist die Verbindung mit φύσις (Ep. I 6, 15; M. Aurel II 9).

ἀκώλυτος 'ungehindert'

Ein selteneres Wort, für die stoische Freiheitslehre unentbehrlich, bei Ep. äußerst häufig: höchstes Ziel des Menschen ist, in seinem Wollen, überhaupt in seiner geistigen Betätigung ungehindert zu sein, was er erreicht, wenn er sich auf τὰ ἐφ' ἡμῖν beschränkt. Das Neue Testament konnte an der Sache, also auch am Wort kein Interesse haben, ebensowenig die *Patres apostolici.* Im Alten Testament findet es sich nur einmal und bezeichnenderweise in der Sap. Sal., in der durch und durch stoischen Stelle, 7, 22 ff.: ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ [τῇ σοφίᾳ] πνεῦμα νοερόν etc. Das Adverb ἀκωλύτως, das schon Platon anwendet, steht auch in der Apostelgeschichte als letztes

Wort, freilich nicht in der innerlichen Bedeutung, wie bei Ep., sondern von dem äußerlichen Unbehindertsein.

ἀλογίστως 'unüberlegt'
(*εὐλόγιστος, εὐλογιστέω*)

ἀλόγιστος schon bei Platon gebräuchlich, *εὐλόγιστος* und *εὐλογιστία* (auch *ἀλογιστία*) erst von Aristoteles ab; beides, namentlich der Begriff *εὐλογιστία*, bei den Stoikern zu Bedeutung gekommen und teilweise sogar in die Definition des *τέλος* aufgenommen. Im Alten Testament findet sich *ἀλόγιστος, ἀλογίστως, ἀλογιστία* und *εὐλογιστία* nur in der Sap. Sal. und den Makkabäerbüchern. Das Fehlen dieser Worte im Neuen Testament und bei P, obwohl das Verbum *λογίζεσθαι* häufig ist, entspricht der verhältnismäßig geringen Wertung des menschlichen Verstandes. Die Verba *ἀλογιστέω* und *εὐλογιστέω* kamen erst später auf.

ἀμελέτητος 'ungeübt'
ἀμελετησία (*μελέτη*)

μελετάω und *μελέτη* sind altgriechische Wörter, die deshalb auch in S nicht selten gebraucht werden; im Neuen Testament nur das Verbum und dies selten, bei P beides, aber fast nur im Barnabasbrief. Auch *ἀμελέτητος* und *ἀμελετησία* findet sich schon bei Platon. Betreffs der Bedeutung, welche die *μελέτη*, die theoretisch-praktische Einübung der ethischen Grundsätze, zwischen *μάθησις* und *ἄσκησις* stehend, bei Ep. hat, verweise ich auf B² Reg. *Ἀμελέτητος* hat bei ihm aktiven Sinn 'einer, der (sich) nicht geübt hat' — speziell auf dem Gebiet der Ethik. Auffallend ist, daß alle diese Wörter bei M. Aurel fehlen. Vielleicht hängt es mit dem besonders innerlichen und intimen Charakter seiner Aufzeichnungen zusammen: er schreibt *εἰς ἑαυτόν*, hat also nicht das pädagogisch-propagandistische Interesse des Ep., der seinen Schülern gegenüber besonders auf *μελέτη* dringen muß[1].

[1] Dem Urteil J. Geffckens „M. Aurel *εἰς ἑαυτόν* hat Diatribencharakter" (Kynika 14, Anm. 1) muß ich widersprechen. Manche längere Ausführungen mögen aus Aufzeichnungen gebildet sein, die er vielleicht stoischen Diatriben entnommen hat. Im ganzen aber entspricht das Büchlein nach Form und Inhalt ganz dem Titel, den es trägt, und ist ebensoweit entfernt vom Diatribenstil wie vom Stil der epiktetischen Homilie.

ἀμελής 'sorglos', 'nachlässig'

ἀμελέω kommt im Neuen Testament etlichemal vor, *ἀμελής* nicht, dagegen im Alten Testament und bei P. Auch *ἐπιμελής* und *ἐπιμέλεια* ist im Neuen Testament nur vereinzelt. Dem Ep. sind diese Begriffe sehr wichtig, denn eines der sittlichen Probleme ist das, die *ἐπιμέλεια*, die gewissenhafte Sorgfalt in dem Gebrauch der Dinge und die *ἀδιαφορία* d. h. die innere Freiheit ihnen gegenüber zu vereinigen (II 5 tit. *πῶς συνυπάρχει μεγαλοφροσύνη καὶ ἐπιμέλεια.* II 6, 2 *μή ποτ' οὖν, ὅταν εἴπῃ τις ὑμῖν ἀδιαφορεῖν καὶ ταῦτα, ἀμελεῖς γίνεσθε, μήθ' ὅταν εἰς ἐπιμέλειάν τις ὑμᾶς παρακαλῇ, ταπεινοὶ καὶ τὰς ὕλας τεθαυμακότες*).

ἀμετάπτωτος μεταπίπτω

(*μετάπτωτος, μετάπτωσις, ἀπερίπτωτος, περιπτωτικός; ἀναπότευκτος, ἀποτευκτικός*)

Diese Wörter gehören wieder zur stoischen Terminologie im engsten Sinn [1] und fehlen deshalb naturgemäß im Neuen Testament (wie auch bei AS und P). Die *ἀμεταπτωσία*, die absolute Sicherheit im ethischen Urteil und Verhalten, ist die Frucht des dritten epiktetischen Topos, der logischen Durchbildung, welche es unmöglich macht, daß der Mensch seinen Grundsätzen durch irgend welche verführerische Dialektik und Scheinweisheit wieder abspenstig gemacht wird (*μεταπίπτει*). Der Begriff *ἀπερίπτωτος* dagegen gehört zum ersten Topos, welcher das richtige d. h. nie sein Ziel verfehlende (*ἀναπότευκτος*) Begehren und das richtige d. h. nie dem Gefürchteten verfallende (*ἀπερίπτωτος*) Meiden lehrt. Die meisten dieser *termini*, zum Teil auch andere Derivate desselben Stammes, finden sich auch bei M. Aurel. Die Stammverba *μεταπίπτειν, περιπίπτειν, ἀποτυγχάνειν* als allgemein gebräuchliche fehlen natürlich auch in der biblischen und urchristlichen Literatur nicht, besonders *περιπίπτειν*, das selbst im Neuen Testament vorkommt; die beiden anderen sind aber auch bei AS und bei P selten.

---

[1] Als einen bei den stoischen Grammatikern üblichen Ausdruck erwähnt Schmid, Attizismus IV 728 das Wort *ἀδιάπτωτος*. Auch dieses Wort bezeichnet die unfehlbare Sicherheit, deckt sich aber doch nicht ganz mit *ἀμετάπτωτος*.

ἀμήχανος, ἀμηχανία

Ep. gebraucht *ἀμήχανος* stets als 'unmöglich', und zwar von der Unmöglichkeit, die in der Natur der Dinge, in der Weltordnung, wie sie nun einmal ist, ihren Grund hat, also gerne im Sinne der Theodizee (besonders IV 11, 9 ff.). *Ἀμηχανία* dagegen ist 'Ratlosigkeit', 'Hilflosigkeit'. Das Adjektiv in derselben Bedeutung wie bei Ep. findet sich einmal in A, im II. Makkabäerbuch. M. Aurel hat *ἀμηχανοῦν* 'ratlos sein'.

ἀμφισβητέω

Das Fehlen dieses für die echt griechische Freude am freien Streit der Meinungen und am Wahrheitsuchen bezeichnenden Wortes in der Bibel ist vielleicht nicht ganz zufällig. Übrigens hat gerade die Stoa innerhalb der griechischen Welt einen gewissen Dogmatismus ausgebildet, welcher der einen sicheren autoritativen Grund heischenden Religiosität verwandt ist. Auch Ep. liebt das *ἀμφισβητεῖν* nicht, sondern will Gewißheit haben und glaubt, daß dieselbe bei richtigem Gebrauch der Vernunft wenigstens in dem, was man zum glückseligen Leben wissen muß, zu haben ist.

ἀναγκάζομαι im absoluten Sinn
ἀναναγκαστος (*ἐμποδίζομαι, ἀνεμπόδιστος, ἀπαραπόδιστος*)

Nicht und durch nichts gezwungen oder gehindert werden zu können, ist bekanntlich das Ideal des stoischen Weisen; die Wörter *ἀνανάγκαστος* und *ἀνεμπόδιστος* gehören daher, wie *ἀκώλυτος*, ebenso natürlich zur stoischen Freiheitslehre, wie sie im Neuen Testament keinen Platz haben. In den alttestamentlichen Apokryphen und bei P kommt *ἀνεμπόδιστος* und *ἐμποδίζεσθαι* vor, aber nicht im Sinne Ep.'s [1].

ἀναίσθητος
ἀναισθησία

Ein Wort der klassischen Prosa, von Ep. besonders gerne angewendet zur Bezeichnung der Menschen, denen jedes Organ für das Göttliche und Wahre abgeht, alles Gefühl für ihre

[1] Dagegen *ἀπαραπόδιστος* mit dem gleichfalls stoischen Wort *εὐστάθεια* verbunden III Makk. 6, 28.

höhere Bestimmung abhanden gekommen ist; daher gerne mit *ἀναίσχυντος* (*ἀναισχυντία*) verbunden. Ebenso bei M. Aurel. Im Alten Testament fehlt es, dagegen bei P tritt es auf, ganz besonders in der *Epistola ad Diognetum*, die überhaupt einen höher gebildeten Geist atmet. Auch das Verbum *ἀναισθητεῖν* findet sich hier.

ἀναναγκαστος s. *ἀναγκάζομαι*

ἀνανεύω

(*ἀπονεύω*, *ἐπινεύω*)

Wörter der stoischen Logik, deren Bedeutung am besten erhellt aus dem Satze Ep. III 3, 2 *πέφυκε πᾶσα ψυχὴ τῷ ἀληθεῖ ἐπινεύειν, πρὸς τὸ ψεῦδος ἀνανεύειν, πρὸς τὸ ἄδηλον ἐπέχειν.* Im Alten Testament kommt *ἀνανεύειν* und *ἐπινεύειν*, im Neuen das letztere einmal vor in den Acta, doch nirgends natürlich in dem erkenntnistheoretischen Sinne.

ἀναπότευκτος ‘das Ziel nicht verfehlend’ s. *ἀμετάπτωτος*

ἀναφαίρετος ‘unentreißbar’

Ein Wort der späteren Gräzität, auch von Dionys. Hal. und Plut. gebraucht, ebenfalls von prinzipieller Bedeutung für die epiktetische Lebensanschauung: der Mensch soll sein Streben auf das richten, was wirklich unentreißbar ist, also auf nichts Äußeres, auch nicht auf Menschen, Weib und Kind, sondern auf die *προαίρεσις οἵα δεῖ* (III 24, 84 ff. u. ö.).

ἀναφορά ‘Zweckbeziehung’

Auch dieses Wort hängt mit dem innersten Kern der epiktetischen Ethik zusammen: alle Handlungen des Menschen sollen erstens auf einen Zweck bezogen sein (Gegensatz *εἰκῇ*), zweitens auf den wahren Lebenszweck[1] (Gegensatz *διεσφαλμένως*). In letzterer Hinsicht gibt es eine *κοινὴ ἀναφορά* (*ὡς ἄνθρωπος*) und eine *ἰδία* (*πρὸς τὸ ἐπιτήδευμα ἑκάστου*, III 23, 3 ff.). Ausgezeichnet ist der Grundsatz, den Ep. IV 4, 41 ausspricht: „Ich kann niemand fleißig nennen, wenn ich nur das höre, daß er liest oder schreibt, meinetwegen ganze Nächte hin-

---

[1] Noch deutlicher sagt dies M. Aurel II 16: *Δέον καὶ τὰ μικρότατα κατὰ τὴν ἐπὶ τὸ τέλος ἀναφορὰν γίνεσθαι.*

durch, wenn ich die *ἀναφορά* nicht kenne“. Im selben Sinn gebraucht er auch das Verbum *ἀναφέρω*. Letzteres ist auch in der Bibel und bei P gebräuchlich, doch in ganz anderem Sinne, meist ‘hinaufbringen’ d. h. ‘darbringen’, ‘opfern’.

ἀνδράποδον,
ἀνδραποδώδης

Das von Ep. gebrauchte Wort *ἀνδράποδον*, welches, wie auch das Adjektiv *ἀνδραποδώδης*, in echt griechischem Geist die niedere Gesinnung brandmarkt, fehlt begreiflicherweise in den heiligen Schriften. III Makk. 7, 5 steht es im buchstäblichen Sinne, wie auch *ἀνδραποδιστής* in I Tim. 1, 10.

ἀνδρεία,
ἀνδρεῖος

Auch die Tugend der *ἀνδρεία* suchen wir im Neuen Testament umsonst, d. h. wenigstens unter diesem griechischen Namen. Im Alten Testament sind die Worte nicht selten, jedoch, soweit es sich nicht um die hellenistischen Apokryphen handelt, Übersetzung von hebräischen Wörtern, die sich mit dem Begriff der *ἀνδρεία* nicht decken. Dagegen ist das Auftreten des Wortes bei I Clem. und Hermas, wo es z. B. auf Judith und Esther, dann auf Christus selbst angewendet wird, bezeichnend für das allmähliche Eindringen griechischer Vorstellungen in die christliche Literatur.

ἀνεικαιότης
(*εἰκαῖος, ἀνεξαπατησία, ἀνεξαπάτητος, ἀπρόπτωτος*)

Ein offenbar von Chrysippos aufgebrachter stoischer *terminus technicus*, der bei Diog. Laert. VII 46 folgendermaßen definiert wird: *ἰσχυρὸς λόγος πρὸς τὸ εἰκὸς ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ*. Daß Ep. diesen Ausdruck gebraucht, ist neben vielem Anderen ein Beweis für seinen engen Anschluß an die stoische Schulsprache. Von den übrigen an obiger Stelle aufgeführten verwandten Begriffen *ἀπροπτωσία, ἀνελεγξία, ἀματαιότης* erscheint der erste in Gestalt des Adjektivs *ἀπρόπτωτος* auch bei Ep. Im übrigen verwendet er neben *ἀνεικαιότης* das Wort *ἀνεξαπατησία*, das, soviel ich sehe, sonst nicht belegt ist, während *ἀνεξαπάτητος* bei Aristot., Polyb., Sext. Emp. vor-

kommt. Auch das Adjektiv *εἰκαῖος* findet sich nicht in der Bibel und bei P, dagegen *εἰκαιότης* in Epist. ad Diogn. 4, 6 in der allgemeinen Bedeutung von nichtigen, verkehrten Vorstellungen.

ἀνεμπόδιστος s. *ἀναγκάζομαι*

ἀνεξαπάτητος (-σία) s. *ἀνεικαιότης*

ἀνομολογούμενος,
ἀνομολογία

Schon bei Platon, 'nicht übereinstimmend', 'uneins'. In der Stoa bekam der Begriff der *ὁμολογία* zentrale Bedeutung, insofern das höchste sittliche Ziel in der Übereinstimmung der Handlungen unter sich (beziehungsweise mit der Natur) erblickt wurde. Über das Gegenteil, die *ἀνομολογία*, handelt eine eigene Diatribe (II 21); das Wort bedeutet hier die 'Uneinigkeit' der Menschen oder vielmehr die Unsicherheit des einzelnen in seinem Urteil über Gut und Bös. Das Adjektiv bedeutet das 'logisch Unvereinbare' (II 23, 14), an einer anderen Stelle das 'Widerspruchsvolle' in den Entschlüssen, also hier ganz im Sinne der stoischen Definition des Telos [1]. In beiden Fällen erscheint als Synonymon das Adjektiv *ἀσύμφωνος*, das, wie wir sahen (S. 202), auch im Neuen Testament (Act. 28, 25) vorkommt.

ἀντεισάγω, 'dafür einführen', 'ersetzen', 'dagegen ins Feld führen'.

Ein Ausdruck der epiktetischen Gedankendisziplin: die schlimmen *φαντασίαι* soll man nicht gewähren lassen, sondern paralysieren durch edle und gute (II 18, 25; III 24, 110; III 16, 13). Schon Platon gebraucht das Wort, das übrigens selten ist.

ἀντιποιέομαι 'sich um etwas bemühen', 'sich zu bemächtigen suchen'

Ein gut attisches Wort, auch von Ep. gerne angewendet,

---

[1] II 14, 22: *Ἐπιβολαὶ ἀνομολογούμεναι, ὁρμαὶ ἀσύμφωνοι τῇ φύσει.* Man sieht hier auch, beiläufig gesagt, daß die Differenz in der Telosdefinition, *ὁμολογουμένως ζῆν* und *ὁμ. τῇ φύσει ζῆν*, keine wesentliche Bedeutung hat.

besonders in dem Sinn, daß man sich um die *ἀλλότρια* nicht kümmern soll (I 24, 11). Das Wort findet sich auch I Makk. 15, 3, mit *βασιλείας* verbunden, ähnlich wie bei Ep. III 22, 8 mit *ἀρχῆς*.

ἀξίωμα 'Würde'

Ep. gebraucht das Wort zweimal in dem bezeichneten, auch der attischen Prosa geläufigen Sinne [1]. Im Alten Testament in derselben Bedeutung II Makk. 4, 31, sonst 'Forderung', 'Verlangen'. Die technische Bedeutung, welche es in der stoischen Logik hat, nämlich 'Aussagesatz' (also nicht 'Axiom' in unserem Sinne!) findet sich, gewiß zufälligerweise, bei Ep. nicht.

ἀπαγόρευμα 'Verbot'

Eine stoische Wortbildung, Gegensatz *πρόσταγμα* (III 24, 98). Der *νόμος* wird bekanntlich von Chrysippos definiert als *λόγος προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον* (v. Arnim, Stoic. vet. fr. III 77; B² Reg.). — Auch das allgemein griechische Verbum *ἀπαγορεύω* in seinen zwei Hauptbedeutungen 'verbieten' und 'versagen', 'ermatten' (Ep. II 2, 13) findet sich in der Bibel nicht außer IV Makk., ebensowenig bei P.

ἀπάθεια, 'Freiheit von Leidenschaften'
(*ἀπαθής*, *προσπάσχω* 'sein Herz an etwas hängen')

Diese spezifisch stoischen, für die Schule eigentlich am meisten charakteristischen Wörter fehlen ganz in der Bibel. Bei P findet sich zweimal *ἀπαθής*, von Christus ausgesagt, aber in anderem Sinne: er ist nach seiner menschlichen Natur *παθητός* ('leidensfähig'), nach seiner göttlichen *ἀπαθής* (Ign. ad Eph. 7, 2; ad Polyc. 3, 2).

ἀπαξία

Wieder ein stoischer Terminus (B² Reg.), bezeichnet die Dinge, die, an sich gleichgültig und nicht *κακά*, doch Gegenstand des vernünftigen Meidens (*εὔλογος ἀπεκλογή*) sind [2]. Allgemein griechisch ist das Verbum *ἀπαξιόω* 'für unwert

---

[1] Ebenso M. Aurel I 17, 5.

[2] Die Lexika von Passow und Pape interpretieren das Wort ganz verkehrt als das 'sittlich Schlechte'.

achten' (Ep. III 22, 12; vgl. Schmid, Attiz. IV 391). Beides fehlt in der Bibel und P.

ἀπαραπόδιστος s. *ἀναγκάζομαι*
(Plut. *ἀπαρεμπόδιστος*)

ἀπεκλέγομαι 'verwerfen'
(*ἐκλεκτικός*)

Stoischer Terminus, Gegensatz zu *ἐκλέγομαι*. Korrelat der *ἐκλογή* und *ἀπεκλογή* sind die *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* (IV 7, 40: Das *ἡγεμονικόν* ist *τὸ πάντα τἄλλα δοκιμάζον, ἐκλεγόμενον, ἀπεκλεγόμενον*).

ἀπερίπτωτος s. *ἀμετάπτωτος*

ἀπερίστατος
(*περίστασις*)

Περίστασις, 'Umstand', ein nachklassisches Wort, besonders häufig von Polybios gebraucht und in der Stoa zu einer stereotypen Bedeutung gelangt. Wie bei Polybios, bedeutet es auch bei Ep. teils die Umstände überhaupt (z. B. I 22, 1: das *ἀγαθόν* muß man *ἐκ πάσης περιστάσεως* erstreben und verfolgen), teils, und zwar ganz überwiegend, die 'widrigen, gefahrvollen Umstände', die eben besonders geeignet sind, den Charakter zu erproben[1]. Das Wort findet sich im Alten Testament einmal, II Makk. 4, 16, mit *χαλεπή* verbunden. Das Adjektiv *ἀπερίστατος* wendet Ep. an auf den Kyniker, der weder Weib noch Kind noch Vaterland etc. hat, damit also auch aller Schwierigkeiten, Sorgen und Gefahren enthoben ist, welche aus jenen Beziehungen erwachsen (IV 1, 159). Es fehlt in der Bibel und bei P. — M. Aurel hat auch das Adj. verb. *περιστατικός*.

ἀπολίθωσις 'Abstumpfung', 'Ertötung'
(*ἀπονέκρωσις*)

Ich verbinde beide Wörter, weil sie bei Ep. (I 5) im gleichen Zusammenhang *promiscue* gebraucht werden. Er

[1] Ob bei Teles (52 H) die Überschrift *περὶ περιστασεων* ursprünglich ist, mag bezweifelt werden. Jedenfalls zeigt der Inhalt des Kapitels und die (einmalige) Anwendung des Wortes, daß er es noch nicht in dem bestimmteren Sinn kennt, den es in der Stoa angenommen hat.

spricht da von einer doppelten Verhärtung, einer intellektuellen und moralischen (*τοῦ νοητικοῦ, τοῦ ἐντρεπτικοῦ*). Der bildliche Gebrauch dieser Worte ist, soviel ich sehe, außer bei Ep., auch in der profanen Gräzität nicht nachzuweisen; dagegen spricht M. Aurel von einem *νεκροῦσθαι* der *δόγματα* (VII 2). Ep. gebraucht auch *νεκροῦσθαι* und *νεκρός* öfters in übertragener Bedeutung von seelischen Zuständen, spricht von toten Worten und Lehren, ja von toten Erziehern und Philosophen (III 16, 7; III 23, 28; I 9, 14). Der Begriff *νεκροῦσθαι* bei Pl hat mit dem epiktetischen nichts zu tun (s. S. 209); dagegen hat der letztere mit den biblischen Begriffen der Verstockung und *σκληροκαρδία* viel Verwandtes.

ἀπόλυτος 'fürsichseiend', 'absolut'

Ein philosophischer Terminus, wie es scheint, in der späteren Akademie zu Hause; wenigstens ist er dem Sext. Emp. geläufig zur Bezeichnung der Begriffe, die für sich selbst, ohne Beziehung auf Anderes, einen Sinn geben, also das Gegenteil der Relativbegriffe. Ep. gebraucht aber das Wort nicht in diesem logischen oder grammatikalischen, sondern sozusagen in spekulativem Sinn, indem er unterscheidet, was der Mensch an sich ist und verlangt, von dem, was er im Zusammenhang des Alls bedeutet und beanspruchen kann (II 5, 24 ff.)[1].

ἀπονέκρωσις s. *ἀπολίθωσις*

ἀπονεύω s. *ἀνανεύω*

ἀποπάσχω (*πάσχω*) 'eine (negative oder positive) Vorstellung haben'

πάσχω im logischen Sinn 'einen Eindruck', 'eine Vorstellung haben', ist durch den Sprachgebrauch Platons vorbereitet, aber erst in der Stoa eigentlich in Aufnahme gekommen. Es ist hier ganz zu einem *verbum sentiendi* geworden, das mit *ὅτι* konstruiert werden kann. Die Hauptstelle für diesen Gebrauch ist Ep. I 18, 1 ff. *ἀρχὴ τοῦ συγκαταθέσθαι τὸ παθεῖν ὅτι ὑπάρχει* etc. *Ἀποπάσχειν* ist in der bekannten stoischen Art als Negation gebildet.

[1] In etwas anderem, mehr ethisch gewendeten Sinn gebraucht das Wort M. Aurel (X 24; XII 3, 1).

ἀπόσπασμα 'Stück'

Das Wort, schon von Platon gebraucht, bekommt in der Stoa eine höhere Bedeutung durch die Lehre, daß der Mensch, genauer seine Seele oder sein *νοῦς* oder *λόγος*, ein Stück Gottes sei (I 14, 6; II 8, 11; M. Aurel V 7; letzterer gebraucht hierfür auch *ἀπόρροια*). Im Alten Testament kommt das Wort zweimal vor, aber als zweifelhafte Übersetzung zweifelhafter Stellen.

ἀποτέλεσμα 'Wirkung', 'Erfolg'

Ein späteres stoisches Wort, vor Polybios wohl nicht gebraucht, dagegen dem Aetios und Kornutos geläufig, als Gegensatz zum Vorsatz (*προαίρεσις*) oder zum *αἴτιον* oder zur *ἀρχή* überhaupt. Ep. ist nicht zufrieden mit dem theoretischen Studium der Philosophie, er will ein *ἀ.*, eine praktische Wirkung sehen (I 4, 13). In einem noch höheren Sinn gebraucht M. Aurel das Wort, wenn er sagt: wir arbeiten alle (ob wissend und wollend oder nicht) auf ein (kosmisches) Endziel hin (VI 42). Das Verbum *ἀποτελεῖν* kommt einmal in S, zweimal im Neuen Testament und etlichemal bei Hermas vor, in dem gewöhnlichen Sinn 'vollenden'. Ep. gebraucht es mit doppeltem Accusativ wie *reddere*, ebenso II Makk. 15, 39.

ἀποτευκτικός 'das Ziel verfehlend', 'mißlingend' s. *ἀμετάπτωτος*

ἀποτυγχάνω

Im Alten Testament einmal, mit Accusativ konstruiert (Hiob 31, 16), bei Hermas zweimal, und im Martyr. Pol. einmal richtig mit Gen.

ἀποτυφλόω bildlich
(*ἐκτυφλόω*)

τυφλός und *τυφλοῦσθαι* von der geistigen Blindheit ist dem Neuen Testament nicht fremd s. Seite 213.

ἀπόφασις

Das Wort hat zwei Bedeutungen. 1. 'Verneinung' (schon bei Platon). 2. 'Ausspruch', 'Erklärung' (von Polyb. an). In beiden Bedeutungen ist es Kunstausdruck der stoischen Logik

geworden. Ep. gebraucht es nur im positiven Sinn 'Behauptungssatz'; daß ihm auch die negative nicht unbekannt ist, zeigt seine Erwähnung des *ἀποφάσκων*, eines nicht weiter bekannten, mit Verneinungen operierenden stoischen Fangschlusses (III 9, 21). Um den Doppelsinn des Wortes zu vermeiden, wenden die Stoiker übrigens lieber die *Adiectiva verbalia* an, die sich durch einen Buchstaben unterscheiden (*ἀποφατικός* und *ἀποφαντικός* s. Stoic. vet. fr. coll. v. Arnim II 63 ff.). Auch das Verbum *ἀποφαίνειν* ist dem Ep. sehr geläufig und zwar nicht bloß als 'aussprechen', 'erklären' sondern auch in der Bedeutung 'einen zu etwas machen' (I 12, 32; III 24, 32; vgl. W. Schmid, Attiz., IV 394). Im ersteren Sinn finden wir das Verbum auch im Alten Testament etlichemal und in Epist. ad Diog. 8, 3.

ἀποχή 'Enthaltung'

Spätgriechisches Wort, bei Ep. und M. Aurel je einmal. Welche Bedeutung die Enthaltsamkeit für Ep. hat, zeigt das geflügelte Wort *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (Fragm. 10 Schenkl = 179 Schw.).

ἀπροαίρετος
(*προαίρεσις*, *προαιρετικός*)

Das Wort *προαίρεσις*, als Bezeichnung des spezifisch menschlichen Vermögens der freien Selbstbestimmung, mit seinen Derivaten bildet sozusagen den Grundstock der epiktetischen Psychologie. Im Neuen Testament und bei P fehlen die Wörter ganz, im Alten Testament kommt *προαίρεσις* in der Bedeutung 'Anschlag', 'Vorhaben' mehrmals vor.

ἀπρόπτωτος 'unentwegt' s. *ἀνεικαιότης*

ἀρρώστημα im ethischen Sinn 'Sucht'

Stoische Bezeichnung eines habituell gewordenen *πάθος*, noch schlimmer als das *νόσημα* ('Hang'). Siehe B [2] Reg. Im Alten Testament ist das Wort im physischen Sinn bei Sirach gebraucht, während sonst *ἀρρωστία* die Krankheit bezeichnet.

ἄσκησις im ethisch-pädagogischen Sinn s. *ἀμελέτητος*

Das Wort findet sich im Alten Testament nur IV Makk. und bei P nur Mart. Pol. 18, 2.

ἀσπάζομαι s. ἀγαπάω

ἀσυμπαθής

Einmal bei Ep. 'Innerlich nicht beistimmend' (II 8, 21), entsprechend der Bedeutung, in welcher er συμπαθεῖν gebraucht (s. dies Seite 212). Zu dem dort Gesagten trage ich nach, daß Ep. zwischen συμπαθεῖν und συμπάσχειν genau zu unterscheiden scheint, insofern das erstere psychologische, das letztere ontologische Bedeutung hat, d. h. den physischen oder unbewußt instinktiven Zusammenhang der Wesen und Dinge bezeichnet.

ἀταλαίπωρος

Mit diesem Wort hat es eine eigene Bewandtnis bei Ep. Die Bedeutung 'mühelos' oder, mehr subjektiv gewendet, 'unbekümmert', 'leichtsinnig', in welcher es im klassischen Sprachgebrauch (Thuc., Aristoph.) erscheint, tritt bei ihm nicht deutlich hervor: das Wort enthält einen stärkeren sittlichen Tadel und bezeichnet einen Menschen, der keine Mühe auf sich nehmen, nichts ertragen mag, ist also am ehesten mit 'weichlich' wiederzugeben, wie es denn gern mit δειλός oder δυσάρεστος ('mißvergnügt', 'unzufrieden') verbunden ist. Andererseits hat es auch wieder eine mitleidige Färbung und bezeichnet, wie das positive ταλαίπωρος, den 'Elenden' überhaupt, wenn auch mit verächtlichem Beigeschmack als den, der sein Elend verdient. So möchte man fast annehmen, das α sei nicht privativ, sondern verstärkend zu verstehen, falls nicht an den betreffenden Stellen die Lesart ταλαίπωρος richtiger ist. Dieses letztere mit Derivaten kommt bekanntlich im Alten und Neuen Testament und bei P vor.

ἀτάραχος

ἀταραξία

Bei Ep. sehr geläufiges Synonymon von ἀπαθής und ἀπάθεια. Die klassische Form des Adjektivs ist ἀτάρακτος. Der Begriff spielt übrigens nicht bloß in der Stoa, sondern auch bei Epikur eine Rolle, ja eigentlich bei allen nacharistotelischen Schulen, denen allen die Philosophie ein Mittel zur Sicherung des persönlichen Glückes ist. ἀτάραχος kommt auch in den alttestamentlichen Apokryphen und I Clem. 48, 4 vor.

ἄτονος, ἀτονία

(*εὐτονία, τόνος, ἔντονος* und *τείνεσθαι,* im physikal., physiolog., und psycholog. Sinn 'gespannt auf etwas gerichtet sein')

Τόνος ist ein spezifisch stoischer Begriff, der zunächst physikalische, weiterhin aber auch psychologische und moralische Bedeutung hat, bei Ep. vorwiegend die letztere. So spricht er von *δόγματα ἄτονα,* kraftlosen Grundsätzen, die nur äußerlich angelernt sind, von einem *τόνος* der Seele, d. h. der 'Spannkraft', mit der sie sich auf irgend ein Ziel wirft. Dieser *τόνος* ist an sich notwendig und lobenswert, aber nur, wenn er auf vernünftiger Überzeugung beruht: so wird er zur *εὐτονία,* während ein ungesunder *τόνος* eigentlich *ἀτονία,* 'Schwäche' ist (II 15, 2 ff.). Im Alten Testament findet sich *ἀτονεῖν* und *τόνος,* letzteres in IV Makk. ganz im Sinne der stoischen Physik. Bei P werden die Begriffe nur im Hermas angewendet, und zwar sowohl *τόνος* als *ἄτονος* mit Beziehung auf den Teufel, dessen Macht und Dräuen für den Gläubigen kraftlos ist (Mand. XII 6, 2 und 4, 7). Das Adverb *εὐτόνως,* 'energisch', 'heftig' steht zweimal bei Lukas (23, 10 und Acta 18, 28).

ἀτυχής,

ἀτυχία, ἀτύχημα (*δυστυχής, εὐτυχής*)

Alle diese von *τύχη* abgeleiteten Wörter, die in der griechischen Sprache aller Zeiten so vielgebraucht sind und in der Stoa, allerdings mehr innerlich gewendet, besondere Bedeutung erlangt haben, auch *τύχη* selbst, fehlen im Neuen Testament, auch bei P, wohl nicht zufällig; denn die Religion, die alles von dem persönlichen Eingreifen eines Gottes erwartet, meidet jeden Anklang an die ihr unfromm erscheinende Vorstellung einer Tyche. Im Alten Testament kommen einzelne dieser Wörter, aber selten und vorwiegend in den hellenisierenden Apokryphen vor. Bei P fehlt *τύχη* mit seinen Derivaten vollständig. Die Ausnahme im Martyrium Polyk. bestätigt nur die Regel und zugleich die soeben gegebene Erklärung: denn *τύχη* kommt hier vor nur in der den Abfall zum Heidentum ansinnenden Persekutionsformel *ὄμοσον τὴν Καίσαρος τύχην* (9, 2 u. ö.).

αὐτεξούσιος 'selbstherrlich', 'unabhängig'

Ein Wort der späteren Gräzität, ohne Zweifel durch die Stoa aufgekommen, in deren Gedankenkreis es jedenfalls vortrefflich paßt. Der früheste Zeuge ist, soviel ich sehe, der Lehrer Ep.'s, Musonius, der die Seele, speziell die *διάνοια*, frei und selbstherrlich nennt. Im 4. Makkabäerbuch, das aber wohl später ist als Musonius, kommt, einer Lesart zufolge, *αὐτεξουσιότης* vor.

γαλήνη

Von der inneren Ruhe und Heiterkeit des Gemüts schon bei Platon, dann aber namentlich von den Stoikern, am häufigsten bei Mark Aurel gebraucht. Das gerne damit verbundene Wort *εὐδία* kommt bei Matthäus im buchstäblichen Sinne vor.

γενναῖος s. *ἀγεννής*.

διάθεσις

Im Sinne von 'geistige Verfassung', 'Gemütszustand' schon der klassischen Gräzität bekannt, doch bei der Stoa zum *terminus technicus* entwickelt und von *ἕξις*, das vorwiegend, nicht ausschließlich (vgl. Hebr. 5, 14) von physischen Zuständen gebraucht wird, unterschieden. Im Alten Testament in obiger Bedeutung nur in den Makkabäerbüchern.

διάκειμαι

Dieses Verbum hat eine ganz ähnliche Bedeutung wie *διατίθεσθαι* (*διάθεσις*) und kommt weder im Neuen Testament noch bei P, im Alten Testament ebenfalls nur in Makkabäer vor (vgl. W. Schmid, Attiz. IV 150). Auch dieses ist bei der Stoa besonders beliebt und findet sich nicht bloß bei Ep. und M. Aurel (bei letzterem namentlich *διάθεσις* häufig), sondern auch bei Hierokles und (*διάθεσις*) bei Kornutos.

διαρθρόω etc. s. *ἀδιάρθρωτος*

διαχέομαι,
διάχυσις

Das Verbum in der Bedeutung 'sich ergötzen' (eigentlich in Lust zerfließen) geht auf Platons Symposium zurück; bei

den Stoikern wurde es und besonders das Substantiv *διάχυσις* zum psychologischen Terminus (s. B[2] Reg.). Zur Zeit Ep.'s war übrigens *διαχέομαι* in der Bedeutung 'sich zerstreuen', 'sich erheitern' sehr gebräuchlich; Philostratos gebraucht sogar das Aktiv in diesem Sinne (W. Schmid, Attiz. IV 249). M. Aurel spricht in einem etwas weiteren Sinne von *χύσις* und *διάχυσις τῆς διανοίας* an einer für die physiologische Psychologie äußerst interessanten Stelle (VIII 57). Im Alten Testament ist *διαχεῖν* durchweg im buchstäblichen Sinne 'zerstreuen', 'verbreiten' gebraucht, wie z. B. auch bei M. Aurel (IV 27).

διεξάγω,
διεξαγωγή

Soviel ich sehe, erstmals bei Teles nachweisbar, dann von Polybios an gebräuchlich und zwar mit aktiver Bedeutung 'durchführen', 'erledigen', 'beilegen'. Bei Ep. ist das Wort sehr häufig, aber wie bei Teles durchweg intransitiv 'leben', 'existieren', 'sich verhalten', so daß als Objekt *τὸν βίον* oder *χρόνον* in Gedanken ergänzt werden muß. Ebenso *διεξαγωγή* 'Existenz', 'Lebensweise', häufig mit *φύσις* verbunden (z. B. *σύμφωνος διεξαγωγὴ τῇ φύσει* I 6, 21). Sozusagen metaphysische Bedeutung erlangt das Substantiv bei M. Aurel, der die *διεξαγωγή* als Dauerzustand der *ἀρχή* und *ἀπόληξις* entgegenstellt (VIII 20). Im Alten Testament kommt das Verbum etlichemal und zwar sowohl transitiv als auch intransitiv vor.

δόξα 'Meinung'
δοξάζω (*προςδοξάζω*)

Dieses Wort, im Alten und Neuen Testament und bei P zu den meistgebrauchten gehörend, kommt doch nirgends in der von Platon an in der griechischen Philosophie heimischen Bedeutung der (bloßen) 'Meinung', beziehungsweise im erkenntnistheoretischen Sinne als Gegensatz der *ἀλήθεια* vor. Der Grund hierfür liegt auf der Hand. (Vgl. auch *δοξάζω* S. 203.)

δραπέτης, *δραπετεύω*

Wörter der attischen Prosa (W. Schmid, Attiz. I 260), von Ep. gern in Vergleichen zur Veranschaulichung der inneren

Knechtschaft des Nichtphilosophen verwendet. Im Alten Testament finden wir *δραπέτης* einmal, im buchstäblichen Sinne (II Makk. 8, 35).

δυσαρεστέω, δυσάρεστος 'unzufrieden', 'mißvergnügt' (sein).

Während *εὐαρεστέω* und *εὐάρεστος* im Neuen Testament nicht ganz fehlt (s. S. 206), kommt der entgegengesetzte Begriff in den heiligen Schriften nicht vor. Da sich die *δυσαρέστησις*, jedenfalls im epiktetischen Sinn, schließlich gegen das Weltregiment selbst richtet, so erklärt sich das Fehlen des Begriffs in der Bibel vielleicht dadurch, daß die Freiheit der Selbstgegenüberstellung fehlt, welche die Voraussetzung jener *δυσαρέστησις* bildet.

δύσροια, δυσροέω
(*εὔροια* etc.)

Beliebte stoische Ausdrücke zur Bezeichnung des 'Übelbefindens' und 'Wohlbefindens' im prägnanten ethischen Sinn, verwandt mit *γαλήνη* und *εὐδία* und als Synonyma gerne verbunden mit den Begriffen *εὐτυχεῖν, εὐσταθεῖν* und dergleichen. Wenn *εὔροια* von den Attizisten vornehmlich im rhetorischen Sinne vom glatten Fluß der Rede gebraucht wurde, so erblickt W. Schmid hierin eine Übertragung aus dem stoischen Sprachgebrauch (IV 175). Es dürfte jedoch die Grundlage für die rhetorische Bedeutung schon im platonischen Phaidros gegeben sein.

δυστυχής s. *ἀτυχής*

ἐγκαρτερέω

Dieses schon den Tragikern gewohnte Wort scheint, wie auch *ἀποκαρτερεῖν*, später die spezifische Bedeutung 'sich zu Tode hungern' bekommen zu haben (Cic. Tusc. I 34). Im Alten Testament kommt es in der Bedeutung 'ausdauern' (im Leiden) einmal vor (IV Makk. 14, 9). Das Simplex *καρτερεῖν* gebraucht der Hebräerbrief.

εἰκαῖος s. *ἀνεικαιότης*

ἔκκλισις, ἐκκλιτικός
(*ὀρεκτικός*)

Diese Begriffe haben für die epiktetische Psychologie und Ethik fundamentale Bedeutung: die erste Stufe der philo-

sophischen Bildung besteht darin, daß man die *ἔκκλισις* und *ὄρεξις* richtig gebrauchen, d. h. auf die wahren Übel und Güter richten lernt. In dieser umfassenden Bedeutung kommen die Begriffe natürlich in der Bibel nicht vor, außer in den alttestamentlichen Apokryphen *ὄρεξις*. Im gewöhnlichen Sinne ist dem Neuen Testament *ἐκκλίνω, ὀρέγομαι* und *ὄρεξις* nicht unbekannt (s. S. 204 und 209).

ἐκλεκτικός s. *ἀπεκλέγομαι* und Seite 204 unter *ἐκλογή*.

ἔκπτωσις 'Fall', 'Entgleisung', 'Verirrung'

Das Verbum *ἐκπίπτειν τινός* in übertragenem Sinn 'einer Sache verlustig gehen' ist auch dem Neuen Testament bekannt (Gal. 5, 4 *τῆς χάριτος*). Das Substantiv finde ich in diesem Sinne nur bei Ep.: er wendet es auf die Medea an, deren Verzweiflungstat er interessant vom stoischen Standpunkt aus beurteilt und *ἔκπτωσις ψυχῆς μεγάλα νεῦρα ἐχούσης* nennt (II 17, 21).

ἐκπύρωσις 'Verbrennung'

Der bekannte Ausdruck für die stoische Lehre vom Weltbrand, d. h. der Auflösung des Kosmos in das Element des Feuers. Die Sache selbst, freilich auf Grund einer ganz anderen Vorstellung, und auch das Wort *πυροῦσθαι* kommt auch im Neuen Testament II Petri 3, 10 ff. vor. Wenn irgend eine Lehre der Stoa sich dazu eignete, allgemein bekannt und beachtet zu werden, so war es diese Lehre von der Ekpyrosis. Das Verbum *ἐκπυροῦν* 'anzünden' (W. Schmid, Attiz. IV 352) findet sich II Makk. 7, 3 und 4.

ἑκτικός

Das Wort kommt bei Ep. in zwei Bedeutungen vor, erstens in der auch sonst bei späteren Schriftstellern sich findenden Bedeutung: 'fertig', 'geübt' (III 24, 78), zweitens in der zum stoischen Terminus *ἕξις* gehörigen Bedeutung 'habituell'. Betr. *ἕξις* s. a. *διάθεσις*.

ἐκτροπή 'Abweichung', 'Verirrung' (gelinderer Ausdruck für *ἔκπτωσις*)

Ein gut attisches Wort. Das Verbum *ἐκτρέπομαι* kommt in den beiden Bedeutungen und Konstruktionen, die es bei Ep. hat (1. 'einen meiden', 2. 'sich zu etwas versteigen', 'wohin

abirren'), auch im Neuen Testament, aber nur in den Pastoralbriefen vor.

ἐκτυφλόω s. *ἀποτυφλόω*

ἐλάττωμα 'Nachteil', 'Mißerfolg'

Ein Terminus der stoischen Güterlehre, häufig bei Polybios, als Gegensatz zum *κατόρθωμα*. Das Wort kommt auch in den alttestamentlichen Apokryphen und Hermas Sim. IX 9, 6 in der Bedeutung 'Nachlaß', 'Niederlage', 'Defekt' vor (vgl. W. Schmid, Attiz. IV 353).

ἐλεγκτικός

Seit Platon, beziehungsweise Sokrates ist die *ἔλεγξις*, die dialektische Überführung der Irrenden, eine Hauptfunktion des Philosophen. Ep. unterscheidet einen *προτρεπτικός*, *ἐλεγκτικός* und *διδασκαλικὸς χαρακτήρ* unter Ablehnung eines vierten, des *ἐπιδεικτικός*. Typus des zweiten ist ihm Sokrates, des dritten Zenon und Chrysippos, neben welchen er noch einen besonderen *χαρακτήρ*, nämlich den *βασιλικός* und *ἐπιπληκτικός* für den Kyniker bereit hat.

ἑλκυστικός 'verlockend', 'verführerisch'
(*πιθανός, πιθανότης*)

Die Stoiker nannten das *φάντασμα* (die willkürliche oder krankhafte Einbildung) einen *διάκενος ἑλκυσμὸς τῆς διανοίας*. Dem entsprechend redet Ep. von *τὰ ἑλκυστικὰ καὶ πιθανά* oder von den *πιθανότητες* (*τῶν πραγμάτων* oder *τῶν λόγων*) und meint damit alle die in dem täuschenden Schein der Dinge oder Reden liegenden Anreize zu falschen Vorstellungen und Urteilen, denen durch die Schulung der *συγκατάθεσις* begegnet werden muß (III 12, 14). Die Wörter kommen weder in der Bibel noch bei P vor; nur *πιθανολογία* findet sich im Kolosserbrief (s. S. 211).

ἐμποδίζομαι s. *ἀναγκάζομαι*

ἐναντιότης 'Gegensatz'

Schon von Platon gebraucht. Wenn Ep. an der betreffenden Stelle (I 12, 16) unter den Beispielen von Gegensätzen, die zur Harmonie des Alls erforderlich sind, auch *ἀρετή* und *κακία*

nennt (S. 28), so ist damit einer der tiefsten Gegensätze zwischen stoischer und christlicher Anschauung berührt.

ἐναργής 'klar', 'einleuchtend'

Dieses Wort hat in der stoischen Erkenntnistheorie, ebenso aber auch in der akademischen Polemik gegen dieselbe eine große Bedeutung erlangt: die Stoiker glaubten an eine gewisse, jedem gesunden Gefühl sich unwillkürlich aufdrängende, beziehungsweise jedem Unbefangenen durch philosophische Belehrung beizubringende Überzeugungskraft des Wirklichen und Wahren (s. B [2] Reg.). Wenn das Wort in der Bibel und bei P fehlt, so ist wohl der Grund nicht bloß darin zu suchen, daß es ein attisches Wort ist, sondern auch weil das Interesse an der verstandesmäßigen Erkenntnis der Welt dort zu wenig entwickelt ist.

ἔνστασις 'Vorsatz'

Dieses Wort, nicht zu verwechseln mit dem spezifisch stoischen Terminus *ἔνστημα* ('Hindernis für die richtige Wahrnehmung'), im nachklassischen Griechisch in verschiedenen Bedeutungen ('Einleitung einer Aktion', 'Einwurf') gebraucht, hat bei Ep. an den drei Stellen, an denen es vorkommt, stets dieselbe, sonst, soviel ich weiß, nicht belegte Bedeutung 'Vorsatz', speziell in dem Sinne eines persönlichen Lebensvorsatzes. Sie läßt sich jedoch wohl als eine Nuance der erstgenannten Bedeutung verstehen: wörtlich übersetzt ist es das Sicheinstellen (auf ein bestimmtes Lebensziel).

ἔντονος s. *ἄτονος*

ἐντρεπτικόν, τό, 'das moralische Gefühl'

Das Wort *ἐντρέπω* in der Bedeutung 'beschämen' ist, wie wir sahen (S. 204), auch dem Neuen Testament nicht unbekannt, ebensowenig dem Alten Testament und P. Dagegen finde ich für die verallgemeinerte und vertiefte Bedeutung, welche es durch das von Ep. gebrauchte Verbalsubstantiv (S. 156) erhält, keinen sonstigen Beleg.

ἐπέχω, ἐποχή, ἐφεκτικῶς

Kunstausdrücke der stoischen und skeptischen Philosophie, die 'Zurückhaltung' des Urteils bezeichnend, welche für den

Skeptiker durchweg, für den Stoiker nur πρὸς τὰ ἄδηλα Pflicht ist. Das Verbum ἐπέχω findet sich in den verschiedenen sonst gebräuchlichen Bedeutungen auch in der Bibel.

ἐπιβολή

In der stoischen Schulsprache neben πρόθεσις, παρασκευή eine Spezies der ὁρμή, d. h. des auf das Handeln gerichteten Triebes, von Cicero mit *conatus* wiedergegeben, also 'Versuch', 'Anschlag'. Während ἐπιβολή, abgesehen von einer zweifelhaften Lesart in II Makk. 8, 7 in der Bibel nicht vorkommt, sind παρασκευή und im Neuen Testament πρόθεσις nicht eben selten (s. S. 211), ebenso die dazugehörigen Verba, nur natürlich nicht in dem festgeprägten stoischen Sinne. Bei Hermas Sim. VI 3, 5 dagegen steht ἐπιβάλλεσθαι in der Bedeutung 'etwas angreifen', 'anfangen'.

ἐπιγέννημα 'Nebenprodukt', 'Begleiterscheinung'

Wiederum ein spezifisch stoisches Wort, das *in nuce* die ganze stoische Moral enthält: Lust, Freude sind nicht letzte Zwecke, sondern nur *accedentia* der naturgemäßen Tätigkeit.

ἐπινεύω s. ἀνανεύω

ἐπιπλοκή
(συμπλοκή, συμφυής, συναφής)

Bei den Stoikern beliebte Wörter zur Bezeichnung der engen Verbindung der Wesen des Alls, besonders der Menschen mit Gott. Ähnlich gebraucht Ep. das Wort σχέσις, dieses jedoch mehr von den durch Natur und Abstammung gegebenen moralischen Beziehungen und Lebensverhältnissen. Diese vier Wörter finden sich weder in der Bibel noch bei P.

ἐπιστήμη

Daß dieses für alle griechische Philosophie grundlegende Wort im Neuen Testament fehlt, ist eines der deutlichsten Anzeichen seines prinzipiellen Gegensatzes zum Griechentum. Im Alten Testament, das bekanntlich eine stark rationalistische Ader hat, ist das Wort häufig; auch bei P tritt es wieder auf (Hermas und Barnabas).

ἐπιστρέφομαι,
ἐπιστροφή

Bei Ep. sehr häufig und zwar fast ausschließlich im Sinne von 'sich bekümmern um etwas', meist mit Genitiv konstruiert; das Verbum ist auch im Neuen Testament häufig, aber in anderen Bedeutungen als bei Ep.

ἐπιτήδευμα

Dieses keineswegs spezifisch stoische, vielmehr allgemein übliche Wort fehlt im Neuen Testament, während es im Alten Testament ziemlich häufig ist. Dies illustriert die Verschiedenheit des Sprachcharakters der Septuaginta, welche bei ihrer Übertragung aus dem Hebräischen auf die griechisch redende Welt Rücksicht nimmt, während dies im Neuen Testament im großen Ganzen nicht der Fall ist.

ἐπιχείρημα 'dialektischer Kunstgriff'

Kommt im Alten Testament einmal vor in der allgemeinen Bedeutung 'List', 'Verführungskunst' (Sir. 9, 4).

ἔρως, ἐραστής

Daß der griechische ἔρως bei den Juden und noch mehr bei den Christen verpönt war, versteht sich von selbst. Immerhin wird ἐραστής im Alten Testament noch unbefangen auch im edlen Sinne gebraucht, im Neuen Testament und bei P fehlt auch dieses ganz.

ἑτεροκλινῶς ἔχω 'nach einer Seite hangen' (in tadelndem Sinn)

Im ethischen Sinn m. W. außer bei Ep. in der profanen Literatur nicht nachweisbar. Das Adjektiv kommt bei Xenophon und sonst vor in der Bedeutung 'abschüssig'. Merkwürdigerweise aber auch bei Clem. Rom., der die Abtrünnigen oder überhaupt die Ungläubigen, die Heiden, damit bezeichnet.

εὐγνώμων, εὐγνωμοσύνη s. ἀγνώμων

εὐδαίμων etc.
(κακοδαίμων)

Das gänzliche Fehlen dieses für die griechische Anschauung vielleicht bezeichnendsten Wortes und seiner Derivata

in der griechischen Bibel ist gewiß nicht zufällig, sondern hängt mit der instinktiven Scheu vor dem Begriff *δαίμων* zusammen, mit welchem der Jude und Christ sich nichts Gutes verbunden denken konnte. Bei P findet sich einmal, und zwar in dem Brief an Diognet, das Verbum *εὐδαιμονέω*.

εὐλόγιστος, *εὐλογιστέω* s. *ἀλογίστως*

εὔλογος

Auch der *λόγος* im griechischen Sinn lag dem semitischen Denken fern; deshalb fehlt auch das in der Stoa so wichtige Wort *εὔλογος* im Neuen Testament, ebenso in der Septuaginta bis auf eine einzige Stelle im I. Makkabäerbuch. Es gesellt sich hier freilich der weitere Grund hinzu, daß das gleichlautende Wort *εὐλογεῖν* (*εὐλογία*) mit seiner ausgesprochen religiösen Bedeutung ('segnen') in der Bibel so überaus häufig ist. Bei P taucht es dann vereinzelt auf.

εὔλυτος 'leicht zu lösen oder abzustreifen'

Das Wort, das auch dem klassischen Griechisch nicht fremd ist, bekommt bei Ep. eine besondere, mehr nach innen gewendete Bedeutung. *Πάντα εὔλυτα εἶχεν*, so charakterisiert er den Diogenes in seiner souveränen Freiheit (IV 1, 153): die Dinge, d. h. die äußeren Güter müssen für uns leicht abstreifbar sein, wir dürfen das Herz nicht dran hängen; anders gewendet: wir müssen alles *εὐλύτως*, d. h. 'willig' hergeben, wenn es Gott zurückfordert (II 16, 28). Nach Teles (38, 6 H) stammt das Bild von dem Kyniker Krates; auch Kornutos und M. Aurel gebrauchen das Wort wie Ep.

εὑρεσιλογία, 'Ausrede', 'Finte'

Ein Wort der späteren Gräzität, vor Polybios, wie es scheint, nicht nachweisbar. Der Stoiker Kornutos hat das Adjektiv *εὑρεσίλογος*.

εὔροια, *εὐροέω*, *εὔρους* s. *δύσροια*

εὐστάθεια, *εὐσταθής*, *εὐσταθέω*

Der Begriff spielt bei Epikur eine Rolle, wurde aber auch von den Stoikern angewendet, in entsprechender Sublimierung. Bei Ep. sind die dazu gehörigen Wörter beliebte Synonyma

von *ἀπάθεια*, *ἀταραξία* und *εὔροια*. Im Alten Testament kommen sie besonders in den Apokryphen vor, meist von der äußeren 'Wohlbestelltheit' oder 'Beständigkeit'; auch bei P nicht selten und hier auch ins Ethische gewendet.

εὐτονία s. *ἄτονος*

εὐτυχής, *εὐτυχέω* etc. s. *ἀτυχής*

εὐφυής 'begabt', 'gut veranlagt'

Das attische, im engeren Sinne gut griechische Wort ist auch dem Ep. sehr geläufig. Im Alten Testament kommt es nur vereinzelt vor.

ἐφαρμόζω, *ἐφαρμογή* 'anpassen', 'anwenden auf'

Wichtige Wörter bei Ep. und zwar stereotyp in der Verbindung mit *πρόληψις* von der richtigen Anwendung der natürlichen Begriffe auf die einzelnen Gegenstände oder Vorkommnisse, insbesondere von dem (richtigen) Werturteil, das eben die Philosophie lehren soll (vgl. M. Aurel V 12). Im Alten Testament nur in IV Makk. in buchstäblichem Sinn.

ἐφεκτικῶς s. *ἐπέχω*

ἐφίεμαι, *ἔφεσις* 'Begehren'

Bei Ep. ein ziemlich häufig gebrauchtes Synonymon für die *ὄρεξις*, d. h. das neutrale Begehren im Unterschied von dem verwerflichen, leidenschaftlichen, das die Stoiker *ἐπιθυμία* nennen.

ἐφοράω 'beaufsichtigen'

Ep. gebraucht dieses Wort von dem umfassenden Weltbewußtsein und dem stetigen fürsorglichen Interesse der Gottheit an allem, was in der Welt vorgeht (I 14 Titel *ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ θεῖον*). Hier ist einer der Punkte, wo sich Ep.'s religiöse Anschauung sehr nahe mit der Bibel berührt. Das Verbum, das im Alten Testament häufig, auch von Gott, gebraucht wird, fehlt im Neuen Testament, vielleicht weil es mit seinem Evangelium der Menschwerdung Gottes und der innigen Verbindung Gottes mit der Menschheit weniger Interesse hat an dieser doch mehr die Ferne als die Nähe ausdrückenden Vorstellung des *ἐφορᾶν*.

ζηλοτυπέω, ζηλοτυπία, ζηλότυπος

Erst in der nachklassischen Periode häufiger, bei Ep. neben φθονεῖν etc. eines der gewöhnlicheren Dokumente mangelnder ethischer Bildung. Im Alten Testament merkwürdigerweise nur Num. 5, 15 in der Verbindung θυσία ζηλοτυπίας; bei P nur in dem Lasterkatalog Did. 5, 1.

ἡγεμονικόν, τό, 'das seelische Zentrum'

Eine der fruchtbarsten sprachlichen Neuschöpfungen der Stoa, in welcher sich die Tendenz zu einer einheitlichen Auffassung der menschlichen Persönlichkeit einen Ausdruck gegeben hat. Das πνεῦμα ἡγεμονικόν in Psalm 51, 14 (und I Clem. 18, 12) als Übersetzung von רוּחַ נְדִיב hat jedenfalls mit dem stoischen ἡγεμονικόν nichts zu tun [1].

ἥμερος im ethischen Sinn

Diese Eigenschaft ist neben κοινωνικός und φιλάλληλος einer der wesentlichsten Faktoren des epiktetischen Idealmenschen. Im Alten Testament und bei P kommt das Adjektiv etliche Male vor.

θαῤῥαλέος 'zuversichtlich', 'getrost'

Von dieser Eigenschaft gilt dasselbe; sie bildet bei Ep. einen Gegensatz zu εὐλαβής ('vorsichtig', 'bedächtig'), der aber die Vereinigung beider Eigenschaften in einem Subjekt nicht ausschließt, da das Gebiet des θαῤῥαλέον das Äußere, das des εὐλαβές das Innere ist (II 1 Titel: ὅτι οὐ μάχεται τὸ θαῤῥεῖν τῷ εὐλαβεῖσθαι). Das Fehlen des Wortes im Neuen Testament ist von keinem Belang, da θαρρεῖν und θάρσος ihm nicht fremd ist. Im Alten Testament findet es sich übrigens auch nur in III u. IV Makk., bei P nicht.

θεοχόλωτος 'gottverhaßt'

Ein singuläres Wort, soviel ich weiß, außer Ep. nicht belegt, ihm aber auch besonders gut anstehend und für sein religiösethisches Pathos bezeichnend; er gebraucht es auch nur im

---

[1] Wer נדיב mit ἡγεμονικόν übersetzte, verstand entweder das hebräische Wort nicht im Sinne von 'willig', wie es Kautzsch übersetzt, oder wußte so wenig Griechisch, daß er ἡγεμονικός passiv ('einer, der sich leiten läßt') faßte.

höchsten Ernst und angesichts einer ans Frivole grenzenden Leichtfertigkeit[1].

θεώρημα 'wissenschaftliche Lehre'

Das Fehlen dieses, der wissenschaftlichen Sprache angehörigen, nach W. Schmid (Attiz. IV 360) der späteren Gräzität eigenen Wortes in der Bibel hat nichts Auffallendes. Bei Ep. ist es ziemlich häufig; die Geringschätzung, welche in der ebenfalls bei ihm vorkommenden Diminutivform (*θεωρημάτιον*) liegt, gilt natürlich nur der einseitigen Betreibung der Theorie ohne praktische Befolgung.

κακοδαίμων s. *εὐδαίμων*

καλοκἀγαθία

Dieses spezifisch griechische Wort fehlt natürlich in der Bibel. Die Ausnahme (IV Makk.) bestätigt die Regel, da dieses Buch ganz mit hellenischen Ausdrücken operiert. Höchst bezeichnend für das allmähliche Eindringen des Hellenismus in die urchristliche Literatur ist Ign. ad Eph. 14, 1: in echt paulinischem Geist wird Glaube und Liebe als *ἀρχὴ καὶ τέλος* des christlichen Lebens bezeichnet, aus welchen alles andere, was zur *καλοκἀγαθία* gehöre, von selbst sich ergebe.

κατάληψις, καταληπτικός s. *ἀκατάληπτος*

κατάλληλος s. *ἀκατάλληλος*

κατορθόω, κατόρθωμα im ethischen Sinn

Wiederum eine der bedeutungsvollsten sprachlichen Neuprägungen der Stoiker. Ohne von der gebräuchlichen Bedeutung, welche das Verbum schon im klassischen Griechisch, das Substantiv von Polybios an hatte, eigentlich abzuweichen, haben sie doch etwas ganz Neues daraus gemacht, indem sie das 'gute Gelingen und Vollbringen' aufs ethische Gebiet übertragen und dadurch, unterstützt durch den Anklang an den *λόγος ὀρθός*, den Begriff einer nach Inhalt und Form guten,

[1] Die Attiker sagen dafür *θεοῖς ἐχθρός* (L. Schmidt aaO. I 236). Es wird kaum nötig sein zu bemerken, daß aus dem Gebrauch des Wortes *θεοχόλωτος*, das allerdings einen anthropomorphen Gott voraussetzt, nicht geschlossen werden darf, daß auch Ep. seinem Gott den Affekt des Zornes beilegen wollte.

'sittlich vollkommenen Handlung' herausbringen. Die einzige Stelle des Neuen Testaments, wo *κατόρθωμα*, übrigens in unsicherer Lesart, vorkommt (Acta 24, 2), hat nichts mit dem stoischen Begriff zu tun, ebensowenig der Gebrauch des Verbums (und III Makk. 3, 21 des Substantivs) im Alten Testament und im Pastor Hermae. Letzterer streift zwar nahe daran und ist überhaupt stark hellenistisch beeinflußt[1]; aber den prägnanten und absoluten Gebrauch des Wortes in der Stoa kennt er nicht.

κιναιδος

Dieses obszöne und nur dem Griechen recht verständliche Wort gehört leider (ohne seine Schuld) auch zum sprachlichen Repertoire Ep.'s.

κίνημα, κίνησις

Die Stoiker, wenigstens Ep. und M. Aurel, gebrauchen diese Begriffe nicht bloß im herkömmlichen Sinne von physikalischen oder sozialen, sondern mit Vorliebe von seelischen Regungen und Bewegungen (s. B [2] Reg.). Nur die spätesten Bücher des Alten Testaments zeigen eine Annäherung an diesen Gebrauch.

λαβή 'Griff', 'Handhabe'

Ep. gebraucht das Wort in dem von der Palästra stammenden, von da aufs ethische Gebiet übertragenen Sinne 'Angriffspunkt', 'Angriffsfläche' (W. Schmid, Attiz. III 134). So sagt er von Diogenes, er habe alle *λαβαί* der *δουλεία* abgetan gehabt (IV 1, 152); ferner, jedes Ding habe zwei *λαβαί* ('Anfassungsweisen'), eine, nach der es zu ertragen und eine, nach der es nicht zu ertragen sei (Ench. 43). Im Alten Testament findet sich das Wort einmal in der buchstäblichen Bedeutung 'Griff', 'Knauf' (Jud. 3, 22).

λέξις 'mündlicher Ausdruck'

Im gewöhnlichen Sinne 'Wort', 'Rede' kommt *λέξις* auch im Alten Testament etlichemal vor. Ep. gebraucht es aber in dem bestimmten Sinne der Grammatiker von schwierigeren,

[1] Ebenso urteilt J. Geffcken (aaO. 28: der von hellenischer Bildung beleckte Hirt des Hermas)..

theoretischen Ausdrücken, die einer Erklärung bedürfen (III 21,7). Die *λέξεις* sind sozusagen die Faktoren des *θεώρημα* und bilden mit diesem zusammen den von Ep. so sehr premierten Gegensatz zur *πρᾶξις*.

λῆμμα 'Satz', speziell 'Vordersatz' im Syllogismus

Dieses Wort ist noch mehr als das vorige ein Terminus der Dialektik und deshalb in dieser Bedeutung in der heiligen Schrift nicht zu erwarten. In anderen Bedeutungen und zwar sehr verschiedenen ('Ausspruch', 'Auflage', 'Gewinn') kommt es im Alten Testament nicht ganz selten vor, in der letzteren auch Herm. Sim. IX 19, 3.

λογάρια, τά

Ep. bezeichnet mit diesem Diminutiv, wie mit *θεωρημάτια*, die ganze theoretische Seite der Philosophie, wenn es ihm darauf ankommt, das einseitig theoretische Strebertum zu brandmarken. Vgl. M. Aurel I 7, 1.

μάθησις

Dieselbe theoretische Seite der Philosophie, sofern ihre Aneignung die unerläßliche Vorbedingung der praktischen Weisheit ist, nennt er *μάθησις*. Daß hierzu noch *μελέτη* und *ἄσκησις* hinzutreten muß, wurde bei dem Wort *ἀμελέτητος* erwähnt.

μαίνομαι 'rasen', 'verrückt sein'

Nach der bekannten stoischen Hyperbel sind alle Toren oder Nichtweisen verrückt. Diese ethische *μανία*[1] kennt die Bibel natürlich nicht, denn sie beurteilt die Sünde oder sittliche Verwirrung ganz anders. Im gewöhnlichen physischen Sinn fehlt jedoch das Wort im Alten Testament nicht ganz; im Neuen Testament tritt an seine Stelle der Begriff der Besessenheit, das *δαιμονίζεσθαι* u. dergl.

μαντεύομαι, μαντική etc.

Die Mantik spielte auch bei den Stoikern eine Rolle, entsprechend ihrer konservativen Stellung zur Volksreligion. Daß für sie aber in ihrem ethischen System kein rechter Platz ist,

---

[1] Schon Demosthenes gebraucht das Wort *μανία* zur Bezeichnung eines hohen Maßes sittlicher Schlechtigkeit (L. Schmidt aaO. I 368).

ersieht man am besten aus Ep. In der Bibel wird das Wort mit seinen Derivaten ziemlich selten und auch im Alten Testament meist in mißbilligendem Sinn von abgöttischer Prophetie gebraucht; im Neuen Testament steht das Verbum nur Acta 16, 16 ebenfalls von widergöttlichem Treiben. Bei der Bedeutung der *προφητεία* als einer Wirkung des heiligen Geistes versteht es sich von selbst, daß das an die heidnische Praxis erinnernde Wort verpönt war.

μάχη 'Diskrepanz', 'Widerspruch'

Ep. gebraucht das Wort häufig von der objektiven Meinungsverschiedenheit der Menschen, ja noch abstrakter von dem Widerspruch der Dinge oder Gedanken überhaupt. Ob *μάχη* in dieser Bedeutung vor Ep. nachzuweisen ist, kann ich nicht entscheiden, nachklassisch ist sie jedenfalls.

μεγαλόψυχος

Die Bezeichnung einer spezifisch griechischen Tugend, (s. Leop. Schmidt aaO. II 450 ff.), die auch im Alten Testament nur in den spätesten Makkabäerbüchern sich findet.

μελαγχολάω, μελαγχολία

Während die *μανία* bei den Stoikern die selbstverschuldete, ethische „Verrücktheit“ ist, bezeichnen sie die physisch bedingte geistige oder seelische Störung mit *μελαγχολία*. Auch diese bekommt aber in der stoischen Ethik eine besondere Bedeutung, weil sie lehrt, daß der Weise auch im Zustand der Berauschtheit (*οἴνωσις*) und der *μελαγχολία* nichts Unvernünftiges begehe oder sage, eine von den Absonderlichkeiten der Stoa, in denen aber doch ein Körnchen Wahrheit steckt.

μελέτη 'Einprägung' s. *ἀμελέτητος*

μετανοέω

Bei Ep. nur in tadelndem Sinne, weil die Reue von den Stoikern unter die *πάθη* gerechnet wird. An diesem Wort, das im Neuen Testament die Buße als Bedingung für den Eintritt ins Reich Gottes bedeutet, kommt der Unterschied der griechischen und neutestamentlichen Anschauung wieder besonders deutlich zum Vorschein. Auch im Alten Testament

gilt die *μετάνοια* als etwas Lobenswertes, ja sie wird sogar von Gott ausgesagt, der von seinem Zorn über die Menschen abläßt.

μεταπίπτω, μετάπτωσις, μετάπτωτος s. *ἀμετάπτωτος*

οἴησις 'Dünkel', 'Blasiertheit'

Bei Platon einfach die 'Meinung' bedeutend bekommt das Wort in der späteren Gräzität die spezielle Bedeutung 'Dünkel', 'Einbildung' (H. Diels, Herakleitos fr. 46). So gebraucht es auch Ep., z. B. I 8, 6 als Synonymon von *τῦφος*, jedoch mit der bestimmteren Nuance, daß er darunter die intellektuell-ethische Blasiertheit versteht, vermöge deren die Menschen glauben, sie kennen das Gute und Rechte auch ohne philosophische Belehrung, oder es fehle ihnen nichts zum Glück, wenn es ihnen nur im äußeren Leben leidlich ergehe. Der entgegengesetzte Fehler ist die *ἀπιστία*, d. h. die pessimistische Ansicht, es sei in dieser Welt überhaupt kein Glück möglich (III 14, 8). Diese Beschreibung der *οἴησις* erinnert sehr stark an den neutestamentlichen Begriff der Selbstgerechtigkeit und geistigen Sattheit, die Jesus in der Bergpredigt und sonst bekämpft. M. Aurel gebraucht das Wort in ähnlichem Sinne. Im Alten Testament und bei P kommt es nicht vor.

οἰκειόομαι, οἰκείωσις

Die Begriffe sind den Stoikern sehr wichtig, da sie alles Handeln, also schließlich die ganze Ethik von dem Aufsuchen des *οἰκεῖον* d. h. des der eigenen Natur und Konstitution Angepaßten, Förderlichen ableiten. Diese Anschauung wird am besten illustriert durch die beiden Sätze Ep.'s.: *μία καὶ ἡ αὐτὴ ἀρχὴ πᾶσίν ἐστιν ἡ πρὸς αὐτὰ οἰκείωσις* (I 19, 15) und *πᾶν ζῷον οὐδενὶ οὕτως ᾠκείωται ὡς τῷ ἰδίῳ συμφέροντι* (II 22, 15). Es ist deshalb ganz natürlich, daß in der ethischen Elementarlehre des Stoikers Hierokles, welche sich eben mit der empirischen Ableitung der Ethik abgibt, diese Begriffe stark hervortreten; auch dem M. Aurel sind sie geläufig. Wenn schon das Adjektiv *οἰκεῖος* in dieser anthropologischen oder zoologischen Bedeutung im Neuen Testament nicht anzutreffen ist, so fehlen begreiflicherweise jene spezifisch stoischen Wortbildungen dort ganz, auch im Alten Testament und bei P.

Nicht zu verwechseln mit *οἰκείωσις* ist *οἰκειότης*, das auch Ep. im gewöhnlichen Sinne der (Bluts-) Verwandtschaft gebraucht.

οἴνωσις 'Berauschtsein'

Die Stoiker, wenigstens ein Teil von ihnen, unterschieden zwischen *οἴνωσις* d. h. dem auch den Weisen nicht schändenden Angeheitertsein und der *μέθη*, der sittlich verwerflichen Trunkenheit (s. H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandrien, Berlin 1888 und B² 62 ff.). Die Bibel kennt natürlich jene Lizenz nicht und das Neue Testament bezeichnet die Unmäßigkeit im Trinken mit *μέθη* und *οἰνοφλυγία*.

οἴχομαι 'weg sein'

Der aus der dichterischen Sprache geschöpfte[1] Ausdruck im Sinne des Verlorenseins oder Entschwundenseins auch von leblosen Dingen oder Abstracta ist bei Ep. beliebt (vgl. S. 173); z. B. III 2, 6 *οἴχεται καὶ πατὴρ καὶ ἀδελφός* d. h. es ist aus mit dem Vater etc., man nimmt keine Rücksicht mehr darauf, daß er der Vater ist. Im Neuen Testament fehlt das Wort ganz, im Alten Testament steht es nur in der gewöhnlichen Weise von Personen.

ὀρεκτικός s. *ἔκκλισις*

οὐσία, τὸ οὐσιῶδες 'Wesen', 'das Wesenhafte'

Der metaphysische Gebrauch des Wortes *οὐσία* und das hierzu gehörige Adjektiv *οὐσιώδης* fehlt natürlich in der Bibel. Auch im gewöhnlichen Sinn 'Habe', 'Vermögen' kommt es im Neuen Testament nur einmal, im Alten Testament nur zweimal vor.

παιδιά 'Spiel'

Unter den Bildern, mit welchen die Stoiker die Wertlosigkeit aller äußeren sogenannten Güter veranschaulichen, nimmt das des Spieles eine hervorragende Stelle ein, wobei man sowohl an Kinder- und Jugend- oder Kampfspiele, als auch besonders an theatralische zu denken hat. Das Leben selbst ist in gewissem Sinne ein Spiel, dessen Wert nur eben in der Spielkunst selbst, nicht etwa in dessen Dauer oder einem außer ihm liegenden materiellen Zweck besteht, ein Spiel, welches nur einen Sinn hat, wenn man nicht mürrisch

---

[1] W. Schmid, Attiz. II 203.

und verdrossen, sondern mit Lust und Liebe dabei ist. Es ist dies, wie etwa auch die Apathie, eines der Schlagworte, mit denen oberflächliche Kenner der stoischen Philosophie diese, namentlich im Gegensatz zum Christentum, zu diskreditieren belieben: und doch läßt sich eine feinere und, wenn man's recht versteht, auch ernstere Lebensauffassung nicht denken. — Das Wort, geschweige denn der Gedanke, kommt auch im Alten Testament nicht vor.

πανήγυρις 'Fest'

Ein zweites, bei Ep. beliebtes Bild für das menschliche Leben, das zum ersten gleichsam die feierliche, religiös gefühlte Ergänzung bildet. Im Neuen Testament wird das Fest ausschließlich, im Alten Testament weitaus vorwiegend mit *ἑορτή* bezeichnet; einmal, und zwar bezeichnenderweise im Hebräerbrief, findet sich das hellenische Wort *πανήγυρις* auch im Neuen Testament, jedoch im Sinne einer 'großen Versammlung'.

παράδοξος, *παραδοξολογέω*

Im gewöhnlichen Sinne, d. h. zur Bezeichnung von seltsamen, erstaunlichen Dingen oder Ereignissen, die über die alltägliche Erfahrung hinausliegen, wird das Adjektiv auch im Alten Testament etlichemal und einmal im Neuen Testament gebraucht (Luk. 5, 26). Fremd dagegen ist beiden der philosophische Gebrauch des Wortes von Anschauungen und Grundsätzen, beziehungsweise Handlungsweisen, die der gewöhnlichen Meinung und Moral zuwiderlaufen. Bekanntlich wurde gerade den Stoikern der Vorwurf der Paradoxologie gemacht, gegen den sie sich aber zu verteidigen wissen (Ep. I 25, 32 ff. und, als Ausspruch des Kleanthes, IV 1, 173: *παράδοξα μὲν ἴσως φασὶν οἱ φιλόσοφοι, οὐ μὴν παράλογα*).

παρασκευή, *παρασκευάζομαι* s. *ἐπιβολή*

πάρεργος 'nebensächlich'

Das auch in der klassischen Gräzität sehr häufige Wort bekommt bei Ep. eine gewisse philosophische Bedeutung, indem er von den *ἔργα τῆς φύσεως*, d. h. den großen Werken und Ordnungen der Natur, die *πάρεργα τῆς φύσεως* unterscheidet, in welchen er gemäß der stoischen Teleologie nicht

weniger die Weisheit der Vorsehung erkennt (I 16, 9). Im übrigen gebraucht er das Wort und die Adverbialausdrücke *παρέργως* und *ἐν παρέργῳ* in dem üblichen Sinn ('beiläufig', 'Nebensache' usw.). Im Alten Testament findet sich *οὐ πάρεργος* ('nicht unerheblich') in II Makk.

πάσχω (logisch) s. *ἀποπάσχω*

περαίνω im logischen Sinn 'schließen', 'folgern'

Die Stoiker unterschieden *λόγοι* oder *συλλογισμοί περαντικοί* (d. h. bündige, gültige, logisch korrekte Schlüsse) und *ἀπέραντοι*. Eine besondere Art des Syllogismus, die Ep. mehrmals erwähnt, ist der nicht näher bekannte, aber wahrscheinlich mit dem Sorites identische *ὁ τῷ ἠρωτῆσθαι περαίνων*.

περιπτωτικός s. *ἀμετάπτωτος*

περίστασις s. *ἀπερίστατος*

πήγνυμι im übertr. Sinn

Πήξατε ὑμῶν τὰς ὑπολήψεις, machet eure (richtigen) Anschauungen fest (zu einem festen Besitz), ruft Ep. seinen Schülern zu (III 16, 13). Diese *πῆξις* der Grundsätze (vgl. Ench. 48, 2), auf die alles ankommt, ist das Ergebnis der *ἄσκησις*.

πιθανότης, πιθανός s. *ἑλκυστικός*

πλημμελέω, πλημμέλημα

Wird von Ep. im Vergleich zu *ἁμαρτάνω* selten, aber nicht etwa im Sinne eines leichteren Vergehens gebraucht. Im Alten Testament ziemlich häufig (auch *πλημμέλημα* und *πλημμέλησις*) fehlt es im Neuen Testament, vielleicht weil für seine Auffassung der Sünde der Ausdruck nicht stark genug war.

προαίρεσις, προαιρετικός s. *ἀπροαίρετος*

προηγούμενον, προηγουμένως 'bevorzugt', 'primär', 'wesentlich'

Welche wichtige, umfassende Bedeutung dieses nachklassische, wohl nur durch die Stoa aufgekommene Wort bei Ep. hat, mag man aus B ² Reg. ersehen. Im Alten Testament ist *προηγεῖσθαι* und *προηγούμενος* nicht ganz selten, aber fast nur von Personen in der ursprünglichen Bedeutung 'vorangehen', 'anführen' gebraucht, ebenso bei I Clem. (21, 6) und zweimal bei Hermas (*οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας*).

προλήψις 'Begriff'

Dieser von Epikur aufgebrachte, von den Stoikern übernommene und entsprechend abgewandelte Ausdruck spielt in der stoischen Erkenntnistheorie und besonders auch bei Ep. eine große Rolle (B [2] Reg.); sein Fehlen in der Bibel und bei P ist begreiflich.

πρόνοια 'Vorsehung'

Der Begriff der göttlichen Vorsehung tritt in der späteren Stoa besonders bei Ep. stark hervor, ohne jedoch den urstoischen Begriff der *Φύσις* zurückzudrängen oder den pantheistischen Gesamtcharakter zu alterieren: beide Betrachtungsweisen, die naturalistische und die religiöse, sind dem Ep. gleich geläufig und bilden für ihn keinen Widerspruch. Im Neuen Testament findet sich das Wort zweimal, aber nur von der menschlichen Fürsorge (Acta 24, 3 und Röm. 13, 14); im Alten Testament tritt neben dieser Bedeutung auch die *θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια* auf, doch erst in den Apokryphen. Von den Patres apost. wendet der Verfasser des I. Clemensbriefes (24, 5) und der des Pastor Hermae (Vis. I 3, 4) den Begriff auf Gott an.

προςδοξάζω s. *δόξα* und *δοξάζω* (S. 203)

προςήκει, προςῆκον 'es ziemt sich'

Ep. gebraucht auch dieses allgemein griechische Wort neben dem stoischen *καθήκει*, mit dem es sich vielfach, freilich durchaus nicht immer und vollständig deckt, sehr häufig. Im Neuen Testament fehlt es, man möchte sagen auffallenderweise, ganz; übrigens auch im Alten Testament ist es ganz vereinzelt.

προςοχή 'Achtsamkeit'

So häufig das Verbum *προςέχειν* ('achthaben', 'aufmerken') auch im Neuen Testament ist, so fehlt doch das Substantiv *προςοχή*. Es ist übrigens spätgriechisch und soviel ich weiß nicht vor den alttestamentlichen Apokryphen (Sirach, Weisheit) nachweisbar. Bei den Stoikern scheint es beliebt gewesen zu sein, denn es kommt auch bei Kornutos, Hierokles, M. Aurel vor.

προςπάσχω s. *ἀπάθεια*

πρόχειρος 'zur Hand', 'präsent', 'verfügbar'

Bei Ep. (wie bei den Attizisten) sehr häufig, besonders in

der Verbindung πρόχειρον ἔχειν. Es ist auf dem Standpunkt der stoischen Ethik außerordentlich wichtig, daß der Mensch seinen geistigen Besitz, seine Kriterien und Grundsätze, stets gegenwärtig habe, um von den Erscheinungen oder den Meinungsäußerungen anderer nicht zu falschen Urteilen und unvernünftigen Handlungen verleitet zu werden. Im Alten Testament findet sich das Wort nur einmal und dies in unsicherer Lesart (Prov. 11, 3).

ῥέπω 'sich wohin neigen', 'wenden'

Von Ep. gerne, wie übrigens schon in der klassischen Sprache, von seelischen Neigungen und geistigen Richtungen, synonym mit κλίνω (κλίμα) gebraucht. In der Bibel und bei P fehlt das Wort.

ῥεῦμα 'Fluß'

Dieses von Haus aus mehr dichterische Wort gebraucht Ep. in dem später üblichen medizinischen Sinne, jedoch nur zur Illustration seelischer und zwar abnormer Bewegungen (II 15, 20; II 21, 22). Im Alten Testament nur einmal bei Sirach vom fließenden Wasser. M. Aurel vergleicht das Weltgeschehen mit einem ποταμός und ῥεῦμα (IV 43).

σκέπτομαι, σκέψις 'überlegen', 'erwägen'

Bei Ep. sehr häufig, und zwar im guten Sinne von der dem Handeln vorausgehenden Überlegung, keineswegs im Sinne der akademischen Skepsis; auch das verstärkende περισκέπτεσθαι und περιεσκεμμένως kommt einmal vor. Auf dem Boden des geoffenbarten göttlichen Gesetzes ist für die σκέψις im Sinne Ep.'s kein Raum. Im Alten Testament findet sich das Verbum etlichemal in der Bedeutung 'sich nach etwas umsehen (auslesen)', 'zusehen'.

σπουδαῖος

Diese schulmäßig stoische[1] Bezeichnung des sittlich Guten tritt bei Ep. hinter den ihm geläufigeren Ausdrücken ἀγαθός, πεπαιδευμένος, φιλόσοφος, προκόπτων usw. ziemlich zurück;

[1] Der Begriff ist übrigens keine stoische Neuschöpfung, sondern geht auf Xenophon, ja auf Theognis zurück und ist von Aristoteles in die philosophische Terminologie eingeführt worden (L. Schmidt aaO. I 335).

ἀστεῖος, das Acta 7, 20 und Hebr. 11, 23 entsprechend dem nachklassischen Gebrauch die äußerliche Schönheit bedeutet, gebraucht er gar nicht. Im Neuen Testament ist σπουδαῖος nicht unbekannt, aber nur in dem gewöhnlichen Sinne ‘eifrig’, ‘eilig’, ‘neugierig’, ebenso zweimal bei P.

στέργω, στερκτικός

Im Neuen Testament tritt der Begriff der ἀγάπη so mächtig hervor, daß neben dem allgemein gebräuchlichen φιλεῖν das Bedürfnis nach einem weiteren Ausdruck nicht vorhanden war. Ep. gebraucht das Wort und ebenso das Kompositum φιλοστοργεῖν speziell, doch nicht ausschließlich, von der natürlichen Liebe zu Blutsverwandten oder zu sich selbst. Φιλόστοργος findet sich, wie wir sahen (S. 134), einmal auch im Neuen Testament (Röm. 12, 10).

συγκατάθεσις, ‘Zustimmung’, ‘Bejahung’
συγκαταθετικός

Diese spezifisch stoischen und bei Ep., als Gegenstand des dritten Topos, besonders wichtigen Begriffe fehlen natürlich in der Bibel und bei P. S. übrigens συγκατατίθεμαι S. 212!

συλλογισμός ‘Schluß’

Das gleiche gilt von diesem dem philosophischen Schulbetrieb angehörigen Worte. Im Alten Testament kommt es vor in der Bedeutung ‘Summe’, ‘Summierung’; im Neuen Testament συλλογίζεσθαι einmal (Luk. 20, 5) und zwar allerdings im Sinn eines logischen Schließens oder Kalkulierens.

συμπεριφέρομαι,
συμπεριφορά

Ep. versteht darunter den Umgang mit den (gewöhnlichen) Menschen, aber stets im Sinn einer Kondeszendenz des Philosophen, wie schon Polybios συμπεριφορά ‘Nachsicht’ gebraucht. Im Alten Testament, besonders den Apokryphen, kommt das Verbum etlichemal vor.

συμπλοκή s. ἐπιπλοκή

συμφυής s. ebenda

συναισθάνομαι
συναίσθησις

Der Begriff des Selbstbewußtseins, der in diesem Worte zum Ausdruck kommt, ist zweifellos in der Stoa zuerst klar herausgearbeitet worden (S. 156). Auch im Alten Testament und bei P fehlen die Wörter.

συναφής s. *ἐπιπλοκή*

συνήθεια (im erkenntnistheoretischen Sinn)

Von der Bedeutung 'Umgangssprache', gewöhnlicher Sprachgebrauch, welche das Wort mit der Zeit angenommen hat[1] und die auch bei Ep. zum Vorschein kommt (II 15, 13) ist nur noch ein Schritt zu der Bedeutung der 'gewöhnlichen, natürlichen Auffassung der Dinge', zu der Weltanschauung des *common sense*, um welche sich der Streit der Stoiker mit der Skepsis drehte (I 27, 15 ff.). Im I. Korintherbrief wird das Wort zweimal angewendet in der gewöhnlichen Bedeutung 'Sitte', 'Gewohnheit'; in IV Makk. und bei P in der ebenfalls allgemeinen Bedeutung 'Umgang', *familiaritas*.

συνουσία im sexuellen Sinn

Schon von Platon so gebraucht. In den alttestamentlichen Apokryphen findet sich dafür *συνουσιασμός*.

σύνταξις 'Abhandlung', 'Schrift'

Von Polybios an in diesem Sinne gebräuchlich. Während im Alten Testament das Wort andere Bedeutungen hat, spricht das Papias-Fragment (2, 15) von einer *σύνταξις* (d. h. systematische Zusammenstellung) der *κυριακὰ λόγια*.

σύστημα

Der Begriff des Systems im wissenschaftlichen oder philosophischen Sinn scheint seinen Ursprung in der Stoa zu haben. Ep. nennt die Welt, beziehungsweise das Beste an ihr, das *σύστημα ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ* (I 9, 4) und den *λόγος* ein *σ. ἐκ ποιῶν φαντασιῶν* (I 20, 5).

σχέσις s. *ἐπιπλοκή*

σχολή 'Muße'

In dieser Bedeutung findet sich das Wort in der Bibel

[1] W. Schmid, Attiz., Registerband 208.

nur bei Sirach. Dem Neuen Testament liegt der Gedanke an Muße allzu fern.

τείνομαι, *τόνος* s. *ἄτονος*

τεχνολογέω s. *φιλοτεχνέω*

τόπος im wissenschaftlichen Sinn 'Unterrichtsstufe'

Ep. verteilt den philosophischen Unterricht auf drei Gebiete oder Stationen: auf der ersten ist die *ὄρεξις* zu lernen und zu üben, auf der zweiten die *ὁρμή*, auf der dritten die *συγκατάθεσις*. Der Gebrauch des Wortes *τόπος* im bezeichneten Sinn ist wohl in der Stoa aufgekommen (vgl. Villoison in der Osann'schen Ausgabe des Kornutos p. 202), dann durch die Rhetorik verbreitet worden, aber wohl nirgends so ausgeprägt und stehend wie bei Ep. M. Aurel wendet das Wort in diesem Sinne nur einmal an und hier mit offenbarer Beziehung auf Ep. Daß die Bibel diese Bedeutung nicht kennt, bedarf kaum der Erwähnung.

τρίβων der 'Philosophenmantel'

Das gleiche gilt von dem *τρίβων* (*τριβώνιον*), den Ep. neben dem *πώγων* als Abzeichen der Afterphilosophen öfters erwähnt.

τυπόω im erkenntnistheoretischen Sinn ('einen Eindruck hervorbringen') *τύπωσις*

Nach der materialistischen Erkenntnistheorie der Stoiker ist die *φαντασία* eine *τύπωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ*. So spricht auch Ep. von einem *τυποῦσθαι ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν* (I 6, 10; M. Aurel: *φανταστικῶς τυποῦσθαι*), von den *τύποι* der Dinge, welche wir in der Seele bewahren (I 14, 8; vgl. II 23, 3). Das Wort *τύπος*, im Alten Testament ganz selten, wird im Neuen Testament in der Bedeutung 'Abbild' und 'Vorbild' sehr häufig, noch häufiger bei P, besonders mit dem Überhandnehmen der typologischen Auffassung der alttestamentlichen Geschichte und dem Aufkommen doketistischer Regungen, wonach Christus nur den *τύπος* des Fleisches an sich hatte. Nicht *τύπωσις*, aber *ὑποτύπωσις*, ein Wort der wissenschaftlichen Sprache, wird in den Timotheusbriefen gebraucht.

τύχη s. *ἀτυχής*

ὕλη 'Stoff'

Ep. gebraucht dieses Wort sehr häufig und zwar stets im übertragenen oder philosophischen Sinn, entweder von dem Stofflichen, Materiellen und infolgedessen Gleichgültigen, im Gegensatz zum Geistigen, an sich Wertvollen (προηγούμενον) oder neutral von allem, was für den Menschen als Stoff oder Objekt seines Handelns in Betracht kommt, mag es an sich wertlos sein oder von höchstem Werte, wie das ἡγεμονικόν, dessen richtige Verfassung und Betätigung das letzte Objekt alles Handelns ist (III 3, 1 ὕλη τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν). Im Alten Testament treffen wir die philosophische oder metaphysische Bedeutung der ὕλη nur an einigen Stellen der Apokryphen, Sap. Sal. 11, 17 erscheint sogar der stoische Ausdruck ἄμορφος ὕλη. Auch bei P tritt dieser griechische Begriff vereinzelt wieder hervor, z. B. Epist. ad Diogn. 2, 3 die φθαρτὴ ὕλη.

ὑπεξαιρέω, ὑπεξαίρεσις 'in Gedanken eine Ausnahme machen'

Das Verbum kommt schon bei Platon und vor ihm vor, das Substantiv erst bei späteren Schriftstellern. Interessant und für die praktische Ethik Ep.'s wichtig ist der Ausdruck μεθ' ὑπεξαιρέσεως ὁρμᾶν d. h. nicht um jeden Preis, sondern nur 'bedingungsweise' etwas wollen (B ² Reg.). M. Aurel hat den vielleicht von Ep. geprägten Ausdruck aufgenommen und seinen Sinn trefflich erklärt (V 20). Die Lexika übersetzen ihn ganz falsch mit 'allmählich'.

ὑπόθεσις, ὑποθετικός

Ep. spricht von ὑποθετικοὶ λόγοι, auch von ὑπόθεσις im logischen Sinn, besonders aber versteht er unter den ὑποθέσεις die gegebenen 'Bedingungen des Lebens' (die man nicht soll ändern wollen) oder die von Gott einem jeden in Gestalt seiner äußeren Lebensverhältnisse gestellten besonderen Aufgaben. Man kann also darin eine Weiterbildung des rhetorischen Gebrauchs des Wortes erblicken: ὑπόθεσις im letzteren Sinn ('Vorwurf' einer Rede oder Abhandlung) findet sich IV Makk. 1, 12.

ὑπόληψις

Von Aristoteles an zur Bezeichnung der 'Meinung' ge-

braucht, ist das Wort, noch häufiger das Verbum *ὑπολαμβάνω*, bei Ep. als Synonymon von *δόξα* sehr beliebt. Ziel des Philosophen ist der Besitz von *ὀρθαὶ ὑπολήψεις*. Das Substantiv findet sich im Alten Testament einmal bei Sirach (3, 24) in der prägnanten Bedeutung 'Meinung von sich', 'Dünkel', also wie sonst *οἴησις*, das Verbum in der fraglichen Bedeutung mehrfach in den Apokryphen, im Neuen Testament in den lukanischen Schriften.

ὑποστατικός

Das vor Ep. wohl nicht nachweisbare Adjektiv zu dem seit Aristoteles gebräuchlichen metaphysischen Terminus *ὑπόστασις* ('Wesen'). Ep. gebraucht es nur einmal, als Synonymon von *οὐσιῶδες* (I 20, 17). Die Interpretation der Stelle ist nicht ganz sicher, ob nämlich diese beiden Begriffe einen Gegensatz zu *προηγούμενον* bilden, folglich die stoffliche Grundlage gegenüber dem einzig wertvollen Geistigen bedeuten, oder nur Epexegese zu *προηγούμενον* sind. Ersteres scheint mir richtiger. Das Substantiv steht einigemal im Alten Testament im Sinne von 'Existenz', im Neuen Testament im II. Korintherbrief 'Zustand', im Hebräerbrief mehrmals in verschiedenen, nicht ganz sicheren Bedeutungen, darunter aber einmal sicher in der philosophischen Bedeutung 'Wesen' (1, 3), ebenso in Epist. ad Diogn. 2, 1.

φαντασία 'Vorstellung'

Dieser neben *προαίρεσις* vielleicht wichtigste philosophische Begriff bei Ep. fehlt in der Heiligen Schrift (S. 214).

φιλάλληλος

Dieser Begriff bildet gewissermaßen die Ergänzung zu *φιλόστοργος*, indem er zur Verwandtenliebe die allgemeine Menschenliebe hinzufügt. Es gehört zum Schönsten an der späteren Stoa und besonders an Ep., daß er den Drang zur Gemeinschaft und zur Liebe (*τὸ κοινωνικὸν καὶ φιλάλληλον*) neben dem *ἥμερον* und *ἀνεκτικόν*, worin sich praktisch diese Liebe hauptsächlich zeigt, so nachdrücklich als einen integrierenden Bestandteil der menschlichen Naturanlage in Anspruch nimmt. In der Bibel und bei P tritt an Stelle von *φιλάλληλος* das Wort *φιλάδελφος*, das auch bei Ep., jedoch im

wörtlichen Sinne, vorkommt, und *φιλάνθρωπος*. Auch dieses gebraucht Ep. Im Neuen Testament und bei P bedeutet übrigens die Philanthropie mehr die Liebe Gottes zur Menschheit, im Alten Testament treten beide Begriffe fast nur in den Apokryphen auf.

φιλόλογος,
φιλολογία, φιλολογέω

Ep. gebraucht diese in der Bibel und bei P ganz fehlenden Begriffe stets in mißbilligendem Sinne zur Bezeichnung des einseitig „philologischen" Betriebs der Philosophie. Die *φιλόλογοι* sind ihm die „Studierten", die sich auf ihre wissenschaftliche Bildung etwas zu gut tun und den praktischen Hauptzweck alles Studiums ignorieren.

φιλοτεχνέω,
φιλοτεχνία, φιλότεχνος

Das Verbum und Substantivum von jedem eifrigen und planmäßigen Betreiben einer Sache, das Adjektiv im Sinne von 'kunstvoll' (II 23, 3)[1]. Aelian gebraucht *φιλοτεχνεῖν* auch als 'kunstverständig über etwas reden' (W. Schmid, Attiz. III 272); hierfür sagt Ep. *τεχνολογεῖν*.

χαλεπαίνω 'zürnen'

Das Wort war offenbar in der *Κοινή* außer Gebrauch gekommen, denn es findet sich im Alten Testament nur im IV. Makk., im Neuen Testament und bei P nicht: Gelegenheit zu seiner Anwendung war ja reichlich vorhanden. Für Ep. ist das *οὐ χαλεπαίνειν* ein Zeichen der ethischen Bildung.

χρῆσις 'Gebrauch'
χρηστικός

Bei diesem Wort scheint dasselbe zuzutreffen wie bei *χαλεπαίνω*: es findet sich in dieser Bedeutung nur in den Apokryphen und hier selten. Daß im Neuen Testament Pl als einziger einmal es gebraucht (Röm. 1, 26 im sexuellen Sinn) ist nach dem früher Ausgeführten kein Beweis dagegen, ebensowenig, daß es bei P da und dort auftaucht. Besonders

[1] *φιλοτέχνως* hat in diesem Sinne auch Hierokles.

eigentümlich ist dem Ep. die Verbindung *χρῆσις τῶν φαντασιῶν* (die Fähigkeit, sinnliche Eindrücke und Vorstellungen und durch sie motorische Impulse zu erhalten). Soweit geht auch das Vermögen der Tiere, das unterscheidend Menschliche ist die *παρακολούθησις τῇ χρήσει τῶν φαντασιῶν*.

χώρα im übertr. Sinn 'Platz', 'Posten'

Dieser Gebrauch des Wortes zur Bezeichnung der dem Menschen von Gott angewiesenen Stellung im Leben ist bei Ep. sehr beliebt. Er berührt sich mit dem ihm ebenfalls geläufigen Bild vom Feldherrn, der die Rollen austeilt. Ein Gedanke von hervorragender sozialer Bedeutung ist es, den Ep. II 4, 5 ausspricht, daß jeder Mensch imstande ist und eine Ehre darein setzen muß, irgend eine *ἀνθρωπικὴ χώρα* auszufüllen. Möglicherweise hat Schleiermacher an diesen stoischen Sprachgebrauch gedacht, wenn er in seiner Christlichen Ethik den Beruf definierte als den Ort eines jeden im Reiche Gottes. — Übrigens gebraucht Ep. auch *τόπος* in ähnlichem Sinne wie *χώρα*.

ψυχαγωγέω 'erfreuen'; 'ergötzen'

Dieses Wort, wie auch das Substantiv *ψυχαγωγία*, ist bei den Attizisten besonders beliebt (vgl. W. Schmid, Attiz., Index). Bei Platon hat es außerdem die ethische Bedeutung der 'Seelenleitung' und die eschatologische der 'Seelenbannung'. Im Alten Testament ist das Substantiv nur II Makk. 2, 25 im Sinne einer 'literarischen Unterhaltung' gebraucht; bei P das Verbum einmal und zwar im asketischen Sinn von dem Reichtum, der die Menschen ergötzt und daher von Gott fernhält.

So hätte nun diese lange und etwas kahle Wörteraufzählung wenigstens einen „erfreulichen" Abschluß gefunden. Was ich damit bezweckte, ist das, von dem Umfang des dem Neuen Testament fremden epiktetischen Sprachgutes eine hinreichende Vorstellung zu geben. Selbstverständlich ist weitaus nicht alles aufgenommen, was Ep. dem Neuen Testament gegenüber Eigenes hat, aber doch so ziemlich das Wichtigste von dem, was für ihn besonders charakteristisch ist und be-

sonders häufig vorkommt, d. h. also seine Terminologie im großen ganzen beherrscht. Insofern ich diese ca. 200 Wörter in annähernd der gleichen Anzahl und nach den gleichen objektiven Gesichtspunkten wie die beiden Teilen gemeinsamen ausgewählt habe, sind sie wohl imstande, zusammen mit der vorangehenden Liste, eine gleichmäßige Anschauung sowohl der Verwandtschaft als auch der Verschiedenheit der Sprache zu geben. Dabei wird niemand entgangen sein, daß die Verschiedenheit erheblich größer und gewichtiger ist als die Übereinstimmung. Denn während das erste Verzeichnis viele nur gelegentlich oder selten gebrauchte Ausdrücke enthielt, bietet das zweite eine Menge der allerwichtigsten Begriffe, die nicht bloß etlichemal sondern dutzendmal, ja fast auf jeder Seite zu lesen sind. Wenn ferner bei den Wörtern der ersten Liste, und zwar gerade bei häufig gebrauchten, die Übereinstimmung vielfach nur in den Wörtern selbst bestand, während die Bedeutung derselben ganz verschieden war, so muß die zweite vollends den Eindruck befestigen, daß der Anschauungskreis, wie er sich schon in dem Wortschatz kundgibt, bei Ep. und dem Neuen Testament ein ganz verschiedener ist. Nicht bezweckt habe ich mit diesem Verzeichnis eine philologisch genaue und erschöpfende Statistik und Semasiologie der besprochenen Wörter, vielmehr war ich bestrebt mich in dieser Beziehung auf das Wichtigste, dem leitenden Hauptzweck Dienende zu beschränken. Zu manchem Ausdruck wäre natürlich noch viel zu sagen und beizubringen gewesen, aber die ohnehin genug lange Liste wäre dadurch ins Ungebührliche gewachsen. Auf der anderen Seite lag es mir daran, die Bedeutung der betreffenden Ausdrücke möglichst klar zu machen und den mit Ep. noch nicht oder nur wenig vertrauten Leser bei dieser Gelegenheit in die stoische Terminologie einzuführen. Dies war für mich — ich betone dies ausdrücklich — ein nicht unwichtiger Nebenzweck. Gleichzeitig suchte ich auch den Sprachgebrauch einerseits der mit Ep. annähernd gleichzeitigen, überhaupt der späteren Stoiker, zuweilen auch den der älteren Stoa und des Polybios, andererseits den der Septuaginta und der apostolischen Väter in die Vergleichung hereinzuziehen. Vollständigkeit habe ich natürlich auch hier,

aus den angegebenen Gründen, keineswegs erstrebt, sondern mich vielfach mit leichten Andeutungen und Anregungen begnügt.

Dritter Abschnitt

Wörter, welche im Neuen Testament mehr oder weniger von Bedeutung sind, aber bei Epiktet fehlen

Um die Verschiedenheit des Sprachschatzes vollständig zur Anschauung zu bringen, ist es nötig, dem Sondergut Ep.'s auch das des Neuen Testaments zur Seite zu stellen — „Sondergut" natürlich nur relativ verstanden, d. h. die Wörter, welche im Vergleich mit Ep. dem Neuen Testament eigen sind. Selbstverständlich bleiben dabei alle diejenigen Wörter aus dem Spiel — und das ist weitaus die Mehrzahl — welche für das Neue Testament überhaupt und insbesondere in seinem Verhältnis zu Ep. ohne Belang, also mehr zufälliger oder nebensächlicher Natur sind. Dagegen war bei der Auswahl mein Absehen darauf gerichtet, die Wörter, welche dem Neuen Testament im Unterschied von Ep. eigentümlich sind, also bei diesem nicht bloß zufällig, sondern der Natur der Sache nach, mit einer gewissen inneren Notwendigkeit fehlen, möglichst vollzählig aufzunehmen, selbst wenn sie im Neuen Testament nur vereinzelt vorkommen, damit die Verschiedenheit des beiderseitigen Gedankenkreises, soweit sie schon aus dem Wortvorrat zu erkennen ist, nach allen Seiten ins Licht trete. Natürlich befinden sich unter den etwas über 200 Wörtern, die nun folgen, auch viele, welche zu den meistgebrauchten, ja zu den Zentralbegriffen des Neuen Testaments gehören, wie dies umgekehrt auch in der Liste der epiktetischen Wörter der Fall war, so daß ihre Anzahl nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ zu veranschlagen ist. Auf der anderen Seite kann ich mich hier wesentlich kürzer fassen, da der dort verfolgte Nebenzweck, die Leser in die Terminologie einzuführen und die Wörter sprachgeschichtlich und begrifflich zu erklären, in Wegfall kommt. Die Vergleichung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs mit demjenigen der Septua-

ginta einerseits, dem klassischen und vulgären Profangriechisch andererseits, wie sie von Thayer-Grimm, Deißmann, Kennedy, Nägeli u. a. mehr oder weniger umfassend vorgenommen worden ist, liegt außerhalb meiner Aufgabe. Zur Erläuterung der Liste schicke ich noch voraus, daß bei den Wörtern, welche Ep. ebenfalls hat, aber nicht in der spezifisch neutestamentlichen Bedeutung, ein betreffender Zusatz gemacht ist, der sich jedoch immer bloß auf das unmittelbar vorangehende Wort bezieht; folgt darauf ein stammverwandtes Wort ohne Zusatz, so ist damit gesagt, daß dieses Wort bei Ep. überhaupt nicht vorkommt. Aber auch in diesem Fall kommt für mich nicht sowohl das Fehlen des Wortes, als vielmehr die Tatsache in Betracht, daß es in der betreffenden Bedeutung dem Ep. fremd ist. Wörter, die nur andere Bildungen vom gleichen Stamme sind, habe ich, soweit es der Raum erlaubte, sei es ganz oder abgekürzt, dem Grund- beziehungsweise Hauptwort beigefügt; vollständig findet man sie in der systematischen Übersicht innerhalb der betreffenden Gruppe und Reihe. Die epiktetischen Fragmente, soweit sie nicht mit Sicherheit oder überwiegender Wahrscheinlichkeit als echt betrachtet werden können — und dies ist die große Mehrzahl — sind natürlich unberücksichtigt geblieben.

ἀββᾶ
ἄβυσσος, ἡ
ἀγαθοεργέω
ἀγαθοποιέω, -ία, -ός
ἀγαθωσύνη
ἀγαλλιάω, -ίασις
ἀγάπη 'Liebe', *-ητός* 'geliebt'
ἄγγελος 'Engel'
ἁγιάζω, -σμός
ἅγιος, -ότης, -ωσύνη
ἁγνίζω, -ισμός
ἁγνός, -ότης
ἀδελφός (übertr.), *-ή, -ότης*
ἄζυμος
ἄθεος
ἀίδιος
αἷμα (kultisch), *αἱματεκχυσία*
αἰνέω, αἴνεσις, αἶνος
αἴνιγμα
αἰών (theologisch), *αἰώνιος*
αἵρεσις (im üblen Sinn), *αἱρετικός*
ἀκροβυστία
ἀκρογωνιαῖος
ἀλείφω (im kultischen Sinn)
ἀλληγορέω
ἀλληλούϊα
ἀμάραντος
ἁμαρτία, -ωλός
ἀμήν
ἀναγεννάω
ἀναζάω
ἀναζώννυμι
ἀνάθεμα, -τίζω
ἀνακαινόω, ἀνακαίνωσις
ἀνάστασις
ἀντίλυτρον
ἀντιμισθία
ἀντίτυπον 'Abbild'

ἀντίχριστος
ἀόρατος
ἀπαρχή
ἀπαύγασμα
ἀπείραστος
ἀπερίτμητος
ἄπιστος 'ungläubig'
ἀποδεκατόω
ἀποκάλυψις, -ύπτω
ἀποκαραδοκία
ἀποκατάστασις
ἀπολύτρωσις
ἀποσκίασμα
ἀπόστολος, -ή
ἀποσυνάγωγος
ἀπροσωπολήπτως
ἀπώλεια (theolog.)
ἀῤῥαβών
ἀρχάγγελος
ἀρχή (theolog.)
ἀρχιερατικός
ἀρχιποίμην
ἀρχισυνάγωγος
ἀρχιτελώνης
ἄσπιλος
ἄφεσις (*ἁμαρτιῶν*)
ἄφθαρτος, -σία
ἀχειροποίητος
βαπτίζω, -ισμα, ισμός, -ιστής
βασιλεία (theolog.)
βδέλυγμα, -υκτός
βέβηλος, -όω
βλασφημέω, -ία
γαζοφυλάκιον
γέεννα
γλῶσσαι (Glossolalie)
γνῶσις
γραμματεύς
γραφή
δαιμονιώδης, δαιμονίζομαι
δεισιδαίμων, -ονία
δεκατόω
διάβολος
διαθήκη (religiös)
διασπορά
διδαχή
δικαιόω, -αίωμα, -αίωσις
δύναμις (im mystisch theolog. oder metaphys. Sinn)
ἐγκαίνια, -ίζω
ἐθελοθρησκεία
ἔθνη 'Heiden', *ἐθνικός*
εἴδωλον 'Götze' (u. Derivata)
εἰκών
εἰρήνη (religiös)
ἐκδημέω (eschatolog.)
ἐκκλησία
ἐκλεκτός
ἔκστασις
ἐνώπιον
ἐξορκιστής
ἐξουσία (theolog.)
ἐπικατάρατος
ἐπίσκοπος, -ή
ἐπουράνιος
ἑρμηνεία (u. Komposita)
ἑτεροδιδασκαλέω
εὐαγγέλιον (mit Derivata)
εὐδοκέω, -ία
εὐλογέω, -ητός, -ία
εὐποιΐα
εὔσπλαγχνος
ἐφφαθά
ζύμη
ζωή (theolog.)
ζωογονέω, -ποιέω
θάνατος (theolog.)
θεοδίδακτος
θεόπνευστος
θρησκός, -εία
θρόνος
θυμιατήριον, θυμίαμα
θυσιαστήριον
ἰδού
ἱερατεύω, -ευμα, -εία
ἱλάσκομαι, -μός, -τήριον
ἰσάγγελος
καθαρίζω, -ισμός
καρδιογνώστης
καταπέτασμα
κατατομή
κατείδωλος
κατενώπιον, κατέναντι
καυχάομαι (u. Komposita)
καύχημα, -ησις
κηρύσσω, κῆρυξ (prophet.) *κήρυγμα*
κλῆρος (religiös) *κληρόω*
κλητός

κοινός 'profan'
κορβάν
κόσμος (dualistisch), *κοσμικός*
κοσμοκράτωρ
κτίζω, κτίσις (-*μα*), *κτίστης*
κυριακός
κυριότης
λαός 'das erwählte Volk'
λατρεία
λειτουργέω (religiös) -*ία*
λιβανωτός
λιθοβολέω
λυτρόω, λύτρωσις, -*ωτής, λύτρον*
μάγος, μαγεύω, -εία
μαθητεύω
μακροθυμέω, -ία
μάννα
μαμωνᾶς
μαρὰν ἀθά
μεγαλωσύνη
μεσίτης, μεσιτεύω
Μεσσίας
μεταμορφόω
μετασχηματίζω
μιαίνω, μιασμός
μισθός, μισθαποδοσία, -ότης
Μολόχ
μονογενής
μυστήριον (theolog.)
νεόφυτος
νομοδιδάσκαλος
οἰκτίρμων, οἰκτιρμός
ὀλιγόπιστος
ὁλοκαύτωμα
ὁλόκληρος (kultisch u. ethisch)
ὄνομα (relig.)
ὀρθοτομέω
οὐρανός, οὐράνιος (theologisch)
ὀψώνιον
παλιγγενεσία
παντοκράτωρ
παράβασις
παραβολή
παράδεισος
παράκλητος
πάρεσις
πάροικος
παρουσία
πάσχα
πατριάρχης
πειράζω (relig.), *πειρασμός*
πεντηκοστή
περιτομή
πίστις, πιστεύω (religiös)
πληροφορέω, -ία
πλήρωμα
πνεῦμα (theolog.), -*τικός*
πνικτόν, τό
ποιμήν (im geistl. Sinn), *ποιμαίνω, ποίμνη, ποίμνιον*
πολίτευμα
πολύσπλαγχνος
πονηρός, ὁ, der 'Teufel'
πορνεύω, -εία
πρεσβύτερος, -τέριον
προσεύχομαι, προσευχή
προσήλυτος
προσωπολημψία
προφήτης, -εία
πρωτοκαθεδρία
πρωτότοκος
ῥαββί, ῥαββουνί
ῥακά
ῥαντίζω, -ισμός
σάββατον (u. Varianten)
σαρκικός
σάρκινος
σατανᾶς
σκάνδαλον, -ίζω
σκηνή 'Stiftshütte', *σκήνωμα, σκηνοπαγία*
σκληροκαρδία
σταυρός (theolog.), *συσταυρόω*
συμπρεσβύτερος
συναγωγή
συνέδριον
συνεκλεκτός
σώζω, σωτήρ, σωτηρία (theolog.)
σωτήριος
ταπείνωσις, (objektiv)
τέκνον, τεκνίον (übertr.)
τελώνης, τελώνιον
τύπος 'Vorbild' (allegorisch)

υἱοθεσία	*χάρις* 'Gnade',	*ψευδάδελφος*
ὑπομονή	*χαριτόω*	*ψευδαπόστολος*
ὑποτύπωσις	*χάρισμα*	*ψευδοδιδάσκαλος*
φανερόω	*χειροποίητος*	*ψευδοπροφήτης*
φίλημα	*Χερουβίμ*	*ψευδόχριστος*
φωτίζω (theolog.),	*χρίσμα*	*ὡσαννά*
φωτισμός	*χριστιανός, Χριστός*	

Dieses Verzeichnis sagt dem Kundigen und Eingeweihten ohne Kommentar genug. Um aber dasselbe allgemein verständlich zu machen und die Wahl der Wörter im einzelnen genauer zu begründen, fasse ich dieselben in einige Gruppen zusammen, indem ich zugleich, wo es nötig ist, ihre Bedeutung und den Grund ihres Fehlens bei Ep. kurz zu erklären versuche. Keiner besonderen Verantwortung wird es bedürfen, wenn ich bei dieser eingehenderen Verzeichnung hier und da ein weiteres, bezeichnendes Wort beifüge, das in der alphabetischen Gesamtliste nicht aufgeführt ist.

Gruppe I: Semitische (hebräische oder aramäische) Wörter

ἀββᾶ, ἀλληλούϊα, ἀμήν, ἀρραβών, βάτος ein Flüssigkeitsmaß (von בַּת), *γέεννα, ἐφφαθά, κορβάν, κόρος* ein Getreidemaß (von כֹּר), *μαμωνᾶς, μάννα, μαρὰν ἀθά, μεσσίας, μολόχ, πάσχα, ῥαββί, ῥαββουνί, ῥακά, σαβαώθ, σάββατον, σαββατισμός, σατανᾶς, χερουβίμ, ὡσαννά.*

Die Eigennamen, sowie die zu ganzen Sätzen verbundenen hebräischen oder aramäischen Wörter (z. B. *eli eli lama asaphtani*) habe ich, im Unterschied von Thayer, nicht aufgenommen, dagegen semitische Lehnwörter, die schon vorher in die griechische Sprache übergegangen waren, wie *ἀρραβών*, nicht ausgeschlossen. — Daß Ep. diese Wörter nicht gebraucht, versteht sich eigentlich von selbst; daß die Interjektion *οὐᾶ* und *οὐαί*, welche bei Profanschriftstellern äußerst selten, dagegen in Septuaginta und Neuen Testament sehr häufig vorkommt, gerade bei Ep. etlichemal sich findet, beweist gewiß keine Vorliebe für oder Vertrautheit mit dem Judengriechisch, sondern nur, daß er die Ausdrücke der niederen Umgangs-

sprache nicht verschmäht, wie wir es auch sonst vielfach bei ihm wahrnehmen. Zu den semitischen Wörtern können wir auch noch zählen die Adverbia *ἐνώπιον, κατενώπιον* und *κατέναντι* sowie die im Neuen Testament so häufige Demonstrativpartikel *ἰδού*. Denn wenn diese Ausdrücke auch, wie neuerdings von Deißmann und Jac. Wackernagel (*Hellenistica*, Gött. Programm 1907) gezeigt worden ist, dem außerbiblischen Griechisch nicht fremd sind, so ist es doch klar, daß ihr so überaus häufiger Gebrauch im Neuen Testament lediglich aus dem hebräischen Sprachgebrauch sich erklärt.

Gruppe II: Biblische Wörter[1], d. h. Wörter, welche, mögen sie in ähnlicher oder anderer Bedeutung in der profanen Gräzität vorkommen oder nicht, im Neuen Testament lediglich auf jüdische oder urchristliche Einrichtungen und Gebräuche oder Glaubensvorstellungen sich beziehen und deshalb von vornherein bei Ep. nicht zu erwarten sind.

Auf eine eigentlich systematische Anordnung glaubte ich hier verzichten zu können, zähle vielmehr die Wörter in alphabetischer Reihenfolge auf, indem ich den einzelnen, die zufällig an die Spitze einer Reihe zu stehen kommen, die sprachlich oder sachlich zugehörigen beifüge. Auch hier ist dem griechischen Wort die Übersetzung oder ein charakterisierender Beisatz nur dann beigegeben, wenn es in anderer Bedeutung auch bei Ep. vorkommt.

ἄγγελος 'Engel' — *ἀρχάγγελος, ἰσάγγελος*
ἄζυμος — *ζύμη*
ἀκροβυστία — *ἀπερίτμητος, περιτομή, κατατομή*
ἀλείφω (im kultischen Sinn) — *χρίσμα, χριστός, ἀντίχριστος, ψευδόχριστος, χριστιανός*

---

[1] Ich brauche wohl kaum hervorzuheben, daß ich unter biblischen Wörtern nicht das meine, was man früher als sogenanntes Bibelgriechisch auffaßte, und was, mag auch noch nicht alles aus Inschriften belegt worden sein oder belegt werden können, doch einfach zur *Κοινή* gehört. Meine Liste deckt sich denn auch nicht mit Thayers *Biblical words*, sondern, und auch dies nur zum Teil, mit dem, was er *Biblical significations* nennt.

ἀναζώννυμι[1]
ἀποδεκατόω — δεκατόω
ἀπόστολος — ἀποστολή, ψευδαπόστολος
ἀποσυνάγωγος — ἀρχισυνάγωγος, συναγωγή
ἀρχιερατικός — ἱερατεύω, ἱεράτευμα, ἱερατεία
ἀρχιποίμην[2] — *ποιμήν* (im geistlichen Sinn), *ποιμαίνω, ποίμνη, ποίμνιον*
ἀρχιτελώνης — τελώνης, τελώνιον
βαπτίζω[3] — *βάπτισμα, βαπτισμός, βαπτιστής, βέβηλος, βεβηλόω, κοινός* 'profan'
γαζοφυλάκιον
γραμματεύς — γραφή, νομοδιδάσκαλος, συνέδριον
δαιμονίζομαι — δαιμονιώδης, ἐξορκίζω, ἐξορκιστής
διάβολος — ὁ πονηρός der 'Teufel'
διαθήκη — μεσίτης, μεσιτεύω
διασπορά — τὰ ἔθνη die 'Heiden', *ἐθνικός, λαός* das 'erwählte Volk'
ἐγκαίνια — ἐγκαινίζω, πάσχα, πεντηκοστή, σκηνοπηγία
εἴδωλον 'Götzenbild' — *εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρεία, εἰδωλόθυτος, κατείδωλος, χειροποίητος* (von Götterbildern und vom Tempel), *ἀχειροποίητος*
ἐκκλησία — ἐκλεκτός, συνεκλεκτός, κλῆρος (religiös), *κληρόω, κλητός*
ἐπίσκοπος — ἐπισκοπή
θυμιατήριον — θυμίαμα, λιβανωτός
θυσιαστήριον — ὁλοκαύτωμα, ῥαντίζω, ῥαντισμός, τὸ πνικτόν
καταπέτασμα — σκηνή 'Stiftshütte', 'Tempel', *σκήνωμα, ἀκρογωνιαῖος, λιθοβολέω*
μάγος — μαγεύω, μαγεία

---

[1] Dieses Verbum, I Petri 1, 13 in einer bildlichen Wendung gebraucht, ist insofern unhellenisch, als es auf die Tracht der Orientalen sich bezieht. Kennedy führt es unter den Wörtern auf, welche das Neue Testament mit Septuaginta gemein hat.

[2] Daß *ἀρχιποίμην* kein ausschließlich biblisches Wort ist, zeigt sein Vorkommen auf einem ägyptischen Mumientäfelchen (Deißmann, Licht vom Osten 66 ff.).

[3] Auch Ep. spielt bekanntlich einmal auf die jüdische (oder christliche) Sitte des Taufens an, gebraucht aber nicht den biblischen Terminus *βαπτίζω*, sondern das allgemein griechische Wort *βάπτω* (II 9, 20), wogegen allerdings das ebendort gebrauchte Wort *παραβαπτιστής* an jenes erinnert.

μεγαλωσύνη — *ὄνομα* (im mystisch religiösen Sinn)
παράδεισος
πατριάρχης
πρεσβύτερος (als besonderer Stand in der Gemeinde) — *συμπρεσβύτερος, πρεσβυτέριον*
προφήτης [1] — *ψευδοπροφήτης, προφητεία, γλῶσσαι* (Glossolalie), *ἑρμηνεία, διερμηνεύω, διερμηνευτής, πρωτοκαθεδρία.*

Gruppe III: Wörter, welche für das Wesen der jüdischen und besonders der christlichen Religion bezeichnend sind, und deren Fehlen bei Ep. deshalb den tieferen Unterschied der beiderseitigen Anschauungen offenbart.

Es handelt sich bei dieser Gruppe, bei welcher wir den ganzen Rest der Liste unterbringen können, nicht, wie bei II, um äußerliche Einrichtungen und Ordnungen oder einzelne Kult- und Glaubensobjekte, sondern um den tieferen, allgemeineren Gehalt und Charakter der biblischen Weltanschauung überhaupt, soweit er schon in dem Gebrauch und Vorherrschen gewisser Wörter und Begriffe zur Erscheinung kommt. Hier ist es nötig, eine einigermaßen systematische Einteilung zu versuchen, welche zugleich für die zusammenfassende Vergleichung Ep.'s mit dem Neuen Testament eine gewisse Grundlage gibt.

1. Supranaturalistische und damit dualistische Auffassung des Seins.

a) Die Existenz einer übernatürlichen Welt:

ἀΐδιος, αἰών (μέλλων), αἰώνιος, ἀμάραντος, ἀόρατος, ἄφθαρτος, ἀφθαρσία, βασιλεία (τῶν οὐρανῶν oder *θεοῦ), ἐπουράνιος, οὐρανός.*

---

[1] *Προφῆται* und *ἱερεῖς* erwähnt Ep. zwar einmal, aber in einem Zusammenhang, der uns gerade zeigt, wie niedrig er diese religiösen Ämter und Einrichtungen an sich selbst gewertet hat, wenn ihre Träger etwa Epikureer oder Skeptiker, d. h. nicht von einer positiv ethisch-religiösen, (in seinem Sinne) wahrhaft philosophischen Überzeugung erfüllt sind (II 20, 27). Insofern und in Anbetracht der ganz anders hervortretenden Bedeutung der Propheten in der Bibel können wir auch diesen Begriff als einen dem Neuen Testament im Unterschied von Ep. eigenen betrachten.

b) Die irdische Welt unvollkommen, vergänglich, beziehungsweise beherrscht von untergöttlichen oder widergöttlichen Mächten:

αἰών (*οὗτος*), *κόσμος* (dualistisch), *κοσμικός*, *κτίσις*[1], *κοσμοκράτωρ*, *ἀρχή*[2], *δύναμις*, *ἐξουσία*, *θρόνος*, *κυριότης*, *σαρκικός*, *σάρκινος*, *ταπείνωσις* (*σῶμα τῆς ταπεινώσεως*).

c) Die irdische Welt enthält nur Abschattungen oder Abbilder der himmlischen, und innerhalb der irdischen ist die vorchristliche Zeit nur ein „Typus" der in Christus erschienenen oder durch ihn angebahnten Vollendung:

αἴνιγμα, *ἀλληγορέω*, *ἀντίτυπον*, *ἀπαύγασμα*, *ἀποσκίασμα*, *εἰκών*[3], *μυστήριον*, *παραβολή*, *σκιά*, *τύπος*, *ὑποτύπωσις*.

d) Das Kommen dieses überirdischen Wesens und die Anteilnahme an ihm ist das einzig ersehnte Ziel des Menschen:

ἀνάστασις, *ἀποκαραδοκία*[4], *ἀποκατάστασις*, *ἐκδημέω*, *μεταμορφόω*, *μετασχηματίζω*, *παλιγγενεσία*, *πάροικος*, *παρουσία*, *πόλις* (*ἡ μέλλουσα*), *πολίτευμα*.

Die Kehrseite dieser Seligkeit: *ἄβυσσος* (Ort der Verdammnis, hauptsächlich in der Apokalypse), *ἀπώλεια*.

---

[1] *Κτίσις* kommt hier nur unter dem Gesichtspunkt des nur für eine kurze Zeit (oder von untergöttlichen Mächten) Geschaffenen in Betracht; meint man das Geschaffene im Gegensatz zum Selbstgewordenen, so wird das Wort ein Zeuge für den Theismus.

[2] Bei *ἀρχή*, *δύναμις* etc. handelt es sich natürlich um die spezifisch biblische, mystisch theologische, beziehungsweise mythologische Bedeutung.

[3] *εἰκών* kommt hier nur in der mystischen Bedeutung in Betracht, wonach etwa Christus das Ebenbild Gottes oder der Christusgläubige *εἰκών* Christi genannt wird. Es ist mir wohl bekannt, daß *εἰκών* als wirkliches, adäquates Abbild im Neuen Testament der *σκιά*, der trüben, unwesenhaften Abschattung entgegengesetzt wird. Insofern jedoch das Abbild auf ein der unsichtbaren Welt angehörendes Urbild oder Urwesen hinweist, gehört das Wort auch zu der Gruppe derjenigen Ausdrücke, welche die spiritualistische Auffassung des Neuen Testaments charakterisieren: von der *σκιά* führt gleichsam eine Stufenleiter über die geistig schon im irdischen Leben zu verwirklichende *εἰκών* zur endgültigen, verklärten *εἰκών*, zum Urbild, zu Gott.

[4] Diese sehnsüchtige Richtung des Gemütes auf ein zukünftiges, überirdisches Ziel kennzeichnet besonders gut den Unterschied zwischen der stoischen, im gegenwärtigen Besitz gesättigten und der christlichen, eschatologisch bestimmten Religiosität.

2. Korrelat dieses Supranaturalismus ist der ausgeprägte, unüberbietbar energische Theismus.

a) Die Existenz des unumschränkt gebietenden, in sich vollkommenen, die Seligkeit der Menschen wollenden Gottes.

ἀπείραστος, ἀπροσωπολήπτως[1] (*κρίνων*) (*προσωπολήμπτης, προσωποληµψία*), *καρδιογνώστης, κτίζω, κτίσμα, κτίστης, μακροθυμέω, μακροθυμία*[2], *οἰκτίρμων, οἰκτιρμός, παντοκράτωρ, πλήρωμα*[3], *πολύσπλαγχνος, υἱοθεσία, χάρις, χαριτόω.*

b) Er offenbart seine Herrlichkeit und sein Heil durch seinen Sohn und Geist.

ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτω, διδαχή, διδασκαλία (im Sinne der geoffenbarten Lehre), *εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζω, εὐαγγελιστής, θεοδίδακτος, θεόπνευστος, κηρύσσω, κῆρυξ, κήρυγμα, κυριακός, μονογενής, παράκλητος*[4], *πνεῦμα, πρωτότοκος, φανερόω, φωτίζω, φωτισμός, χάρισμα.*

c) Alle menschliche Verfehlung, ethische und religiöse, bekommt als gegen den einen himmlischen Herrn gerichtet. eine besondere Schärfe.

---

[1] Daß Gott kein „Ansehen der Person" kennt, ist eben auch ein Zeichen seiner Erhabenheit, seiner äußeren Erhabenheit, kraft welcher er durch keinerlei Rücksicht auf etwas außer ihm Existierendes gebunden ist, und seiner inneren Erhabenheit, d. h. seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit.

[2] Die *μακροθυμία* als die nachsichtig zuwartende, nicht gleich strafende Langmut Gottes ist dem Stoiker fremd, für welchen jede Sünde die Strafe unmittelbar in sich selbst trägt. In der Bedeutung des geduldigen Ausharrens, vielleicht auch der verzeihenden Nachsicht, ist die *μακροθυμία* im Neuen Testament auch eine menschliche Tugend, gehört also auch in die Gruppe III 3b.

[3] *πλήρωμα* kommt hier natürlich nur in Betracht in der dem Epheserbrief eigenen mystischen Bedeutung der überschwenglichen, über alle Vernunfterkenntnis hinausliegenden Wesens- und Lebensfülle des transzendenten Gottes.

[4] Der Paraklet im johanneischen Sinne als der im Gläubigen wirksame Gottesgeist oder göttliche Seelenbeistand hat, sobald man ihm den übernatürlichen Charakter abstreift, eine schöne Analogie in dem *δαίμων*, der nach Ep. und überhaupt nach den späteren Stoikern als Stellvertreter Gottes und Führer zu Gott dem Menschen eingesenkt ist. Dagegen für die *παράκλησις* im Sinne des Trostes hat der Stoiker kein Verständnis, weil er überhaupt kein (äußeres) Leiden und Unglück kennt; das Wort findet sich bei Ep. einmal, wo es sich um die Empfehlung der Philosophie, also um den *προτρεπτικὸς λόγος* handelt (III 23, 28).

ἄθεος, αἵρεσις (im üblen Sinn)[1], *αἱρετικός, ἁμαρτωλός, ἀνάθεμα, ἀναθεματίζω, ἀντιμισθία*[2] (*μισθός, μισθαποδοσία, μισθαποδότης, ὀψώνιον*), *ἄπιστος* 'ungläubig' (*ὀλιγόπιστος*), *βδέλυγμα, βδελυκτός, βλασφημέω, δεισιδαίμων, δεισιδαιμονία, ἐθελοθρησκεία, ἐπικατάρατος, ἑτεροδιδασκαλέω* (*ψευδοδιδάσκαλος*), *μιαίνω, μιασμός, παράβασις*[3], *πειράζω*[4], *πειρασμός, σκάνδαλον, σκανδαλίζω, σκληροκαρδία*.

d) Ebendeshalb genügt die bloße Offenbarung der Wahrheit nicht, sondern Gott muß die Menschen durch Entsühnung für sein Heil bereit machen.

ἁγιάζω, ἁγιασμός, ἅγιος, ἁγιότης, ἁγιωσύνη, ἁγνίζω, ἁγνισμός, αἷμα[5], *αἱματεκχυσία, ἀντίλυτρον, ἀπαρχή, ἀπολύτρωσις, ἄσπιλος,*

---

[1] Das Wort *αἵρεσις* gebraucht Ep. in dem gemeingriechischen, neutralen Sinne der philosophischen Sekte oder Schule.

[2] Ich brauche wohl nicht weiter auszuführen, inwiefern die biblischen Begriffe des Lohns und der Vergeltung mit der stoischen Ethik sich nicht vertragen.

[3] *παράβασις* ist unstoisch natürlich nur in dem Sinne einer bewußten, objektiv verantwortlichen Zuwiderhandlung gegen ein positives, göttliches Gebot. Ep. gebraucht einmal den Ausdruck *παραβατικῶς ἔχειν* von der Verletzung der durch die menschliche Natur geforderten sozialen Rücksichtnahme, der *κοινωνία* (II 20, 14).

[4] Es handelt sich hier nur um den biblischen Begriff der Versuchung als einer von widergöttlichen, feindlichen Mächten ausgehenden Anreizung zum Bösen oder zum Abfall von Gott. Überaus lehrreich ist in dieser Hinsicht die Vergleichung von Ench. 10 mit dem entsprechenden Abschnitt der Paraphrasis (13): während Ep. nur von *προσπίπτοντα* spricht, bezeichnet der christliche Bearbeiter diese Zufälle genauer als *πειρασμοί* und nennt sie ausdrücklich *ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ προβαλλόμενοι*. Hier kann man den Unterschied zwischen stoischer und christlicher Auffassung mit Händen greifen! Sieht man dagegen von dem Ausgangspunkt des *πειρασμός* ab, so besteht zwischen der christlichen und der stoischen Anschauung, wonach diese *πειρασμοί*, d. h. die Leiden, sein müssen und zur Erprobung des Glaubens, beziehungsweise der sittlichen Widerstandskraft dienen, eine große Übereinstimmung. Ep. wendet einmal auch das Verbum *πειράζειν* an, wo er erzählt, wie sein Lehrer Musonius einst seine Gesinnungstüchtigkeit auf die Probe gestellt habe (I 9, 29).

[5] Das Wort *αἷμα* kommt bei Ep. gelegentlich auch vor, aber nur im natürlichen, physiologischen Sinn. Daß das Blut auch in der griechischen Religion eine Bedeutung hatte, würde man aber aus Ep.'s Gesprächen nicht erfahren. Als Stoiker respektiert er die religiösen Gebräuche seines Volkes, aber für die Ausgestaltung seiner Lebensanschauung hat der ganze Kultus

ἄφεσις (*ἁμαρτιῶν*), *δικαιόω*, *δικαίωμα*, *δικαίωσις*, *ἱλάσκομαι*, *ἱλασμός*, *ἱλαστήριον*, *καθαρίζω*, *καθαρισμός*, *λυτρόω*, *λύτρωσις*, *λυτρωτής*, *λύτρον*, *ὁλόκληρος*[1], *πάρεσις*, *σταυρός*[2], *συσταυρέω*, *σώζω*, *σωτήρ*, *σωτηρία*[3], *σωτήριος*.

3. Der Mensch erfährt durch die Aneignung des göttlichen Heils eine völlige innere Erneuerung und Hinaushebung über die natürliche Menschenart.

ἀναγεννάω, *ἀναζάω*, *ἀνακαινόω*, *ἀνακαίνωσις*, *ζωή*[4], *ζωογονέω*, *ζωοποιέω* (Kehrseite *θάνατος*), *νεόφυτος*, *πνευματικός*.

Im einzelnen äußert sich dieses neue Leben:

a) religiös *α*) in tiefster Befriedigung und hochgespannter Jubel- und Dankesstimmung.

ἀγαλλιάω, *ἀγαλλίασις*, *αἰνέω*, *αἴνεσις*, *αἶνος*, *εἰρήνη*[5], *ἔκστασις*,

---

nichts zu bedeuten; und insofern ist allerdings das Fehlen dieser kultischen Begriffe höchst bezeichnend für den Unterschied zwischen ihm und dem Neuen Testament.

[1] *ὁλόκληρος* gebraucht Ep. nur von der körperlichen Integrität, nicht in übertragener, wohl dem Opferbegriff entnommener Bedeutung.

[2] Es versteht sich von selbst, daß Ep. von dem Mysterium des Kreuzes nichts weiß. Den Kreuzestod erwähnt er mehrfach und zwar in einer Weise, die vermuten läßt, daß er selbst Kreuzigungen gesehen hat. Wenn er die Stellung der Badenden, die in ihrer Bequemlichkeit sich ganz von fremden Händen bedienen lassen, mit Gekreuzigten vergleicht (III 26, 22), so ist dies gewiß auch ein Fingerzeig, wie wenig der Ideenkreis der Christen ihm bekannt war, respektive wie wenig er sich veranlaßt sah, irgendwie auf ihn, auch nur polemisch, Rücksicht zu nehmen.

[3] Auch Ep. kennt eine tiefere, geistige Bedeutung der Begriffe *σώζω* und *σωτηρία*, aber lediglich im rationalistischen Sinne der Selbsterlösung, so daß gerade an diesen gemeinsam gebrauchten Wörtern der ganze tiefgreifende Gegensatz der Anschauungen offenbar wird.

[4] Es handelt sich hier natürlich nur um den prägnanten, mystisch religiösen Begriff des Lebens und Todes. — Übrigens gebraucht auch Ep., zwar nicht *θάνατος*, aber *νεκρός*, *νεκροῦμαι* etc. bildlich für seelische Zustände.

[5] Den inneren Frieden kennt Ep. als Stoiker sehr wohl, bezeichnet ihn aber eher mit *γαλήνη*, *εὔροια* und ähnlichen Bildern. Einmal spricht er auch vergleichungsweise von einer *εἰρήνη ἀπὸ πένθους*, *ἀπὸ φθόνου* etc., d. h. von einem Zustand, wo man nicht angefochten wird durch Leidenschaften; aber auch von diesem Frieden gilt dasselbe was oben zu *σώζω* bemerkt wurde. — Die übrigen Ausdrücke der Gruppe sind charakteristisch für die Glut der religiösen Empfindung, welche das Neue Testament durch-

εὐδοκέω, εὐδοκία, εὐλογέω, εὐλογητός, εὐλογία, καυχάομαι (*ἐγκαυχάομαι, κατακαυχάομαι*), *καύχημα, καύχησις, πληροφορέω, πληροφορία, προσεύχομαι, προσευχή.*

β) in gläubiger Hingabe an Gott und Festhaltung seiner Wahrheit.

γνῶσις[1], *θρησκεία*[2], *λατρεία, λειτουργέω, λειτουργία, ὀρθοτομέω*[3], *πίστις*[4], *πιστεύω.*

b) ethisch α) in Reinheit des Wandels, Demut, Geduld.

ἁγνός, ἁγνεία (Gegensatz *πορνεύω, πορνεία*), *ταπεινοφροσύνη, ταπεινόφρων, ὑπομονή*[5].

β) in einer selbstlosen, aufopferungsfähigen, wohltunsfreudigen Menschenliebe von zuvor nicht gekannter Wärme und Herzlichkeit[6].

---

weht. Nicht als ob es dem Ep. an religiöser Wärme, gelegentlich auch an religiösem Enthusiasmus fehlen würde: aber die hochgespannte Freuden- und Dankes- oder Gebetsstimmung, wie sie in jenen Ausdrücken liegt, ist doch nur möglich auf dem Boden des Theismus mit seinen im engeren Sinn religiösen Erlebnissen.

[1] Die neutestamentliche *γνῶσις* ist natürlich etwas anderes als die kühl verstandesmäßige *ἐπιστήμη* der Stoa, sozusagen ein Intellektualismus höherer Ordnung, den Ep. gewiß ebenso scharf bekämpft hätte, wie ihn später die christliche Kirche bekämpfen mußte, als er ihr über den Kopf wachsen wollte. — Das Wort *γνῶσις* rechnet Nägeli zu den Lieblingswörtern des Paulus.

[2] Bezeichnet den Kultus überhaupt, auch den falschen (vgl. *ἐθελοθρησκεία*), wird aber Jak. 1, 26 auch von der wahren, christlichen Gottesverehrung gebraucht.

[3] Dieses aus der Profangräzität nicht belegte Wort findet sich nur in einem der spätesten Briefe des Neuen Testaments. So sehr die Stoiker auf die *ὀρθὰ δόγματα* Wert legen, sind sie doch von der Rechtgläubigkeit im kirchlichen Sinne, die sich in jener Stelle ankündigt und immer etwas Unfreies an sich hat, so weit als möglich entfernt.

[4] *πίστις* und *πιστεύω* kommen hier natürlich nur im Sinne des Glaubens in Betracht, eines Begriffes, der dem stoischen Rationalismus gänzlich fremd ist.

[5] Die oben genannten Tugenden sind ihrem Inhalt nach selbstverständlich auch dem Ep. bekannt und wichtig genug; nur die Ausdrücke, insofern sie ein religiöses, und zwar theistisch religiöses Verhältnis andeuten, sind nicht eben stoisch. Über *ταπεινοφροσύνη* speziell siehe S. 65.

[6] Hier sind wir an einem Punkt, in welchem man gewöhnlich einen

ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθοποιΐα, ἀγαθοποιός, ἀγαθωσύνη, ἀγάπη, ἀγαπάω, ἀγαπητός, ἀδελφός[1] (Gegensatz *ψευδάδελφος*), *ἀδελφή, ἀδελφότης, εὐποιΐα, εὔσπλαγχνος, τέκνον, τεκνίον, φίλημα.*

Zum Schluß mache ich, um Mißverständnisse zu verhüten, noch einmal auf folgendes aufmerksam.

1. Die aufgeführten Wörter sind, wenn auch vielleicht vorwiegend, doch keineswegs nur solche, welche der neutestamentlichen oder biblischen, weiterhin überhaupt der jüdischen Gräzität eigentümlich wären, sondern kommen zum Teil, freilich nicht immer in derselben Bedeutung, auch bei den profanen Schriftstellern der klassischen und namentlich der nachklassischen Zeit vor. Es sind aber Wörter, welche für den Vorstellungskreis des Neuen Testaments bezeichnend, ja teilweise geradezu konstitutiv sind, während sie demjenigen Ep.'s fernliegen.

2. Man darf nicht die einzelnen Wörter der Liste pressen oder isoliert für sich betrachten, als ob in jedem einzelnen ein markanter Unterschied zwischen Ep. und dem Neuen Testament sich offenbarte. Es fehlt zwar nicht an solchen; andere dagegen geben erst im Verein mit einer Reihe gleichartiger, zu einer Gruppe zusammengefaßter Wörter einen deutlichen Eindruck von der Verschiedenheit der Sprach- und Gedankenwelt.

---

der Hauptvorzüge des Christentums gegenüber dem Stoizismus erblickt. Einesteils mit Recht. So sehr beide Lebensanschauungen in der Geringschätzung der irdischen Güter übereinstimmen, steht doch das Christentum in seiner Betonung der Pflicht des positiven Wohltuns und Helfens (in den mancherlei Nöten dieses Lebens) dem natürlichen Empfinden weit näher als die Stoa. Andernteils ist diese konsequenter in ihrer herben Forderung einer absoluten Unterwerfung unter die nach ihrer Ansicht nicht etwa irgendwie anormalen, von widergöttlichen Mächten gewirkten, sondern gottgeordneten Bedingungen des Daseins.

[1] So gewiß die Stoa den Gedanken der allgemeinen Verwandtschaft der Menschen, als der Kinder eines Gottes ausgesprochen und damit auch den Begriff der brüderlichen Verbundenheit aller Menschen deutlich erfaßt hat (S. 7. 49), so hat doch diese Vorstellung bei ihnen nicht die gefühlsmäßige Wärme wie im Christentum und hat deshalb auch nicht zu der entsprechenden Terminologie geführt.

3. Einen Beitrag zur sprachwissenschaftlichen oder sprachgeschichtlichen Erklärung der neutestamentlichen Gräzität wollte ich nicht geben, verweise dagegen auf die Septuaginta-Konkordanz von Hatch und Redpath, ferner auf die öfters erwähnten Arbeiter von Kennedy, Thayer, Deißmann und Nägeli, wo die meisten Wörter nach ihrer sprachlichen Provenienz und Frequenz eingehend behandelt sind, ebenso auf die wertvollen Wörterverzeichnisse in W. Schmids Attizismus und E. Maysers Grammatik der griechischen Papyri.

4. Auch auf die Heranziehung der *Patres apostolici* glaubte ich für den besonderen Zweck dieser Liste verzichten zu können. Es läßt sich von vornherein erwarten, und Goodspeeds *Index patristicus* bestätigt es im einzelnen, daß der Wortschatz, welcher für das Neue Testament besonders bezeichnend ist, zum größten Teil, vielfach bereichert durch neue Formen, auch bei den apostolischen Vätern wiederkehrt.

Damit wäre nun der für den Leser vielleicht weniger erquickliche, doch nicht am wenigsten nützliche und lehrreiche, sprachvergleichende Teil der Arbeit erledigt und dem Aufstieg zum Höheren, der Vergleichung der Gedanken und der ganzen Weltanschauung, der Pfad geebnet.

Zweiter Teil

Einzelne Aussprüche und Gedanken

Was wir bei der Untersuchung des Wortschatzes gefunden haben, daß nämlich die nicht zu leugnende große Übereinstimmung doch von der Verschiedenartigkeit entschieden überwogen wird, ja daß in der Übereinstimmung selbst eher die Unähnlichkeit als die Ähnlichkeit der geistigen Grundlage und Grundrichtung offenbar wird, bestätigt sich auch, wenn wir die einzelnen Aussprüche und Gedanken mit einander vergleichen. Zunächst freilich wird uns auch hier eine überraschende Fülle von übereinstimmenden Gedanken und Anschauungen begegnen, und es ist keineswegs meine Absicht, die unläugbar vorhandene große Verwandtschaft irgendwie abzuschwächen, vielmehr unterziehe ich mich mit Freude der Aufgabe, alles Erwähnenswerte mitzuteilen, freilich nicht mit der früher schon charakterisierten naiven Freude, mit welcher in alter und zum Teil noch in neuerer Zeit die Parallelenjägerei betrieben worden ist. Am vollständigsten nach dem alten Wetstein, aber in der am wenigsten vorbildlichen Weise hat die epiktetischen Parallelen zum Neuen Testament gesammelt Edm. Spieß in seinem bereits erwähnten *Logos spermatikos*. So verständig und verhältnismäßig weitherzig die Grundsätze sind, welche er in der ausführlichen Einleitung über das Verhältnis der antiken Literatur zur Bibel ausspricht, so unbefriedigend ist die Ausführung seines Planes, die Keime der christlichen Wahrheit im Altertum aufzuweisen, geraten: Vers für Vers, von Matthäus bis zur Apokalypse, wird das Neue Testament von ihm durchgegangen und eine Parallele aus den Klassikern dazu gesetzt, mag sie passen oder nicht. Daß auch Ep. unter den heidnischen Zeugen für das Christen-

tum sehr häufig auftritt, versteht sich von selbst. Welcher Art diese Spieß'schen Parallelen sind, davon nur einige Proben. Zu Matth. 1, 21 („Du sollst ihn Jesus heißen, denn er wird sein Volk selig machen von ihren Sünden") zieht er das von Ep. dem Sokrates in den Mund gelegte Wort an: *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις* (I 17, 12); zu Joh. 11, 9 u. 10 („Wer des Tages wandelt, der stößet sich nicht") vergleicht er Ench. 38, wo Ep. sagt, wie man beim Gehen achtgibt, daß man nicht in einen Nagel tritt und den Fuß verrenkt, so soll man auch auf sein *ἡγεμονικόν* stets achtgeben, daß es keinen Schaden leide. Jedermann sieht, daß ein *tertium comparationis* hier gar nicht vorhanden ist: denn was dort, in mystischer Redeweise, als eine selbstverständliche Tatsache hingestellt wird, ist bei Ep. die Folge einer bewußten Willensrichtung. Zu dieser naiven, häufig den Sinn ganz verfehlenden, im ganzen recht geistlosen Vergleichungsmethode tritt dann noch die völlige Kritiklosigkeit in der Verwendung der unter Ep.'s Namen laufenden Fragmente, die bekanntlich zum weitaus größten Teil unecht sind. Aus diesen Gründen ist die Spieß'sche Zusammenstellung so gut wie nicht zu gebrauchen.

In neuerer Zeit hat die theologische Exegese des Neuen Testaments in weitgehender Weise auf die verwandten Gedanken der profanen Literatur, besonders der späteren Stoa, aufmerksam gemacht. Bahnbrechend ist hierin G. Heinrici in seinen gründlichen und sachkundigen Kommentaren vorangegangen, und es gehört seither gewissermaßen zum guten Ton, das Neue Testament nicht mehr bloß aus den jüdischen Quellen und Parallelen, sondern auch aus den heidnischen Schriftstellern zu erklären. Auch das neueste Handbuch von Lietzmann macht ausgiebigen Gebrauch davon. So ist denn dieses Gebiet der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Ep. und dem Neuen Testament im allgemeinen wohl durchforscht, und ich mache nicht den Anspruch, viel Neues zu bieten, werde mich aber auch davon dispensieren dürfen, jedesmal anzugeben, wenn Wetstein, Spieß, Heinrici und andere die betreffende Parallele auch schon notiert haben. Etwas Neues dagegen glaube ich insofern zu bieten, als jene Gelehrte, Spieß etwa ausgenommen, nur gelegentlich vom Neuen Testa-

ment auf Ep. hinübergeblickt haben, während ich das Ähnliche oder Gemeinsame in möglichst erschöpfender Weise herauszuheben versuchen werde. Die Vorbedingung hierfür ist, daß man sowohl in den Epiktet als auch ins Neue Testament eingelesen ist und die beiderseitige Gedankenwelt stets präsent hat. Wem beides gleich gut vertraut ist, dem wird bei der Lektüre des einen und des anderen das irgendwie Verwandte von selbst aufstoßen. Man kann hierbei von Ep. oder vom Neuen Testament ausgehen: das gründlichste Verfahren wäre wohl, beide Wege nacheinander einzuschlagen, doch würden sich dabei zu viele Wiederholungen ergeben. Ich werde von Epiktet ausgehen, nicht sowohl, weil dies dem Titel meiner Arbeit mehr entspricht, sondern weil in Ep. uns ein gleichmäßigeres, einheitlicheres und überdies seinem Charakter nach allgemeineres und sozusagen weiter gespanntes Gedankenmaterial vorliegt, in welches sich die enger bestimmte, aber in sich mannigfaltigere Gedankenwelt des Neuen Testaments leichter einzeichnen läßt als umgekehrt. Daß jeder derartigen Ideenassoziation etwas Subjektives und Persönliches anhaftet, bin ich mir wohl bewußt, andererseits aber auch dessen, daß das Persönliche als solches eine zwar beschränkte, aber unwiderlegliche Wahrheit besitzt.

Diss. I 1, 1 ff. Die *λογικὴ δύναμις* hat das Besondere, daß sie sowohl sich selbst als auch alles andere erkennt und beurteilt.

Vgl. I 17, 1 ff.; II 23, 6 ff. und Fragm. 64 Schw. (Schenkl 475, 54).

I Kor. 2, 15 *ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει [μὲν] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.*

Es gibt eine höchste Instanz, welche den Menschen unmittelbar der Richtigkeit seines Urteilens und Handelns gewiß macht, dort die angeborene Vernunft, hier das dem Glauben geschenkte göttliche Pneuma.

Diss. I 1, 9 ff. *ἐπὶ γῆς γὰρ ὄντας καὶ σώματι συνδεδεμένους τοιούτῳ ... πῶς οἷόν τ' ἦν ... ὑπὸ τῶν ἐκτὸς μὴ ἐμποδίζεσθαι; ἅτε οὖν πολλοῖς προσδεδεμένοι* βαρούμεθα *ὑπ' αὐτῶν καὶ καθελκόμεθα.*

II Kor. 5, 4 *καὶ γὰρ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι.*

Die Verhältnisse, durch welche unser irdisches Leben bedingt ist, bringen mit Notwendigkeit gewisse Hemmungen und Leiden mit sich: der Christ fühlt sich dadurch bedrückt, während nach stoischer Ansicht nur derjenige dies als Druck empfindet, der die *ἀδιαφορία* gegenüber den äußeren „Gütern" sich noch nicht zu eigen gemacht hat.

Diss. I 1, 14 *νῦν δ' ἑνὸς δυνάμενοι ἐπιμελεῖσθαι . . . μᾶλλον θέλομεν πολλῶν ἐπιμελεῖσθαι.*

Vgl. III 9, 22: *μὴ πολλῶν ἐπιθύμει καὶ οἴσεις.*

Luk. 10, 41 *μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία.*

Das Verhalten der Martha bildete natürlich nach dem ursprünglichen Sinn der Erzählung keinen solchen direkten und prinzipiellen Gegensatz zu demjenigen der Maria; aber in der praktischen Auslegung und Verwertung deckt sich die Mahnung Jesu so ziemlich mit derjenigen des Ep. An Stelle des Gegensatzes von Einem und Vielen tritt übrigens bei ihm meist der des Eigenen und Fremden (z. B. I 25, 4 *τὰ σὰ τήρει . . . τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἐφίεσο.* S. a. S. 36 ff.).

Diss. I 1, 17 *χρῆσθαι [δεῖ τοῖς πράγμασιν] ὡς πέφυκεν· ‚πῶς οὖν πέφυκεν;' ὡς ἂν ὁ θεὸς θέλῃ.*

Vgl. I 12, 7 und 15 und besonders II 7, 13: *ἄλλο οὖν τι ἄμεινον ἢ τὸ τῷ θεῷ δοκοῦν;* Ench. 53.

Matth. 6, 10 *γενηθήτω τὸ θέλημά σου.*

Vgl. Matth. 26, 39 ff.

Die Ergebung in den Weltlauf, welche auch die Stoa fordert, hat bei Ep. häufig eine religiöse Färbung, welche ihn dem Christentum sehr nahe bringt.

Diss. I 1, 18 *‚ἐμὲ οὖν νῦν τραχηλοκοπεῖσθαι μόνον;' τί οὖν; ἤθελες πάντας τραχηλοκοπηθῆναι ἵνα σὺ παραμυθίαν ἔχῃς;*

Vgl. I 29, 16; II 5, 27.

Luk. 13, 2 *δοκεῖτε ὅτι Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο ὅτι ταῦτα πεπόνθασιν;*

„Warum muß gerade ich dies leiden?" oder: „Warum muß gerade den und jenen ein so schreckliches Los treffen?"

Diese schwierigen Fragen der Theodizee schlägt Ep. nieder mit der ganzen Herbigkeit der stoischen Ansicht, daß das äußere Wohl und Wehe des Einzelnen keine Rolle spielt im unendlichen Kreislauf des Alls. Das Wort Jesu stimmt insoweit damit überein, als auch er es ausspricht, daß besonderes Unglück nicht auf besondere Sündhaftigkeit schließen lasse, weicht aber darin stark von Ep. ab, daß Jesus den gewaltsamen Tod als ein verdientes Strafgericht über die sündigen Menschen betrachtet und den Bußfertigen, innerlich Erneuerten eine besondere göttliche Bewahrung in Aussicht stellt. Die andere neutestamentliche Anschauung, nach welcher auch die durch Christus Erlösten der schrecklichsten Schicksale gewärtig sein müssen, dieselben aber eben nicht als Strafe, sondern als Prüfung empfinden, die ihnen Gottes fortdauernde Liebe in keiner Weise zweifelhaft macht — eine Anschauung, die *mutatis mutandis* auch diejenige Ep.'s ist — liegt an der betreffenden Stelle außerhalb des Gesichtskreises Jesu.

Diss. I 1, 23 *τὸ σκέλος μου δήσεις, τὴν προαίρεσιν δὲ οὐδ' ὁ Ζεὺς νικῆσαι δύναται.*

Vgl. III 13, 17: *'τί οὖν; ἄν τις . . . ἀποσφάξῃ με;' μωρέ, σὲ οὔ, ἀλλὰ τὸ σωμάτιον.*

Matth. 10, 28 *μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι.*

Die Ähnlichkeit des Gedankens wird allerdings stark beeinträchtigt durch das, was bei Matth. folgt, wonach Gott auch Macht hat die Seele zu verderben d. h. ihr das Leben zur ewigen Qual zu machen. Aber doch auch nach Jesu Ansicht nur dann, wenn sie in freiwilliger Verblendung sich von Gott abkehrt. Mit dieser Eventualität rechnet auch Ep., und der Unterschied besteht nur darin, daß eine solche *ψυχή* nach Ep. schon innerhalb ihres irdischen Lebens verloren d. h. unselig ist und deshalb eine ewige Qual nicht nötig hat.

Diss. I 1, 27 *οὐ θέλεις μελετᾶν ἀρκεῖσθαι τῷ δεδομένῳ;*
Hebr. 13, 5 *ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος, ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν.*

Der Gedanke Ep.'s ist allerdings viel umfassender: unter dem „Gegebenen“ versteht er alles, was auf das äußere Leben

Bezug hat, also auch seine stetige Gefährdung, eventuell auch durch Mangel am Nötigsten. Andererseits will natürlich auch das Neue Testament Gott nicht gleichsam ein Minimum vorschreiben, unter welches seine Gaben nicht herabsinken dürfen, wenn der Mensch noch mit der Vorsehung soll zufrieden sein können.

Diss. I 1, 32 *ἀποθανεῖν με δεῖ. εἰ ἤδη, ἀποθνήσκω ... ὡς προςήκει τὸν τὰ ἀλλότρια ἀποδιδόντα.*

Vgl. III 5, 10: *νῦν με θέλεις ἀπελθεῖν ἐκ τῆς πανηγύρεως· ἄπειμι, χάριν σοι ἔχω πᾶσαν* etc. IV 1, 106.

Phil. 1, 21 *ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος.*

II Kor. 5, 9 *φιλοτιμούμεθα εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.*

Das Gemeinsame liegt sowohl in dem Ausdruck der stetigen freudigen Bereitwilligkeit zum Sterben als auch in der Anschauung, daß das leibliche Leben, wiewohl an sich selbst etwas Fremdes oder ein Fremdenstand, doch die Möglichkeit in sich schließt, das wahre geistige Leben zu verwirklichen. Der Unterschied liegt bloß wiederum darin, daß dem Ep. diese Verwirklichung eine volle, endgültige, dem Pl nur eine vorläufige ist und den Lebenstrieb keineswegs dauernd stillt.

Diss. I 2, 11 *σὺ γὰρ εἶ ὁ σαυτὸν εἰδώς, πόσου ἄξιος εἶ σεαυτῷ καὶ πόσου σεαυτὸν πιπράσκεις.*

Vgl. III 24, 49.

Matth. 16, 26 *τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ;*

In beiden Fällen handelt es sich um die Selbsteinschätzung des Menschen, ob er nämlich sein wahres Ich und Leben als ein absolutes Gut erkennt, dem gegenüber alle vergänglichen, im letzten Grunde nur scheinbaren Güter nicht in Betracht kommen.

Diss. I 2, 18 *ἐγὼ δὲ πορφύρα εἶναι βούλομαι, τὸ ὀλίγον ἐκεῖνο καὶ στιλπνὸν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εὐπρεπῆ φαίνεσθαι καὶ καλά.*

Vgl. III 1, 23 *ἐν παντὶ γένει φύεταί τι ἐξαίρετον* etc.

Matth. 5, 14 ff. *ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου . . . οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων.*

So wenig Ep. es irgend einem verwehrt, ein Purpur sein zu wollen, so wenig will natürlich Jesus die Forderung, ein Licht der Welt zu sein, auf etliche Auserwählte beschränken. Der Unterschied besteht nur darin, daß der letztere mehr an die verbreitende, die Mitmenschen erleuchtende Wirkung der Lichtnatur denkt, während Ep. schon befriedigt ist, wenn es überhaupt einzelne leuchtende Punkte in der großen Masse der Menschen gibt, und die letztere nur indirekt an dem Glanze der Erwählten, der *ἐξαίρετοι,* teilnehmen läßt. Daß übrigens auch dem Ep. die vorbildliche Wirkung ethischer Größe nicht ganz gleichgültig war, zeigt das Folgende: *τί οὖν ὠφέλησε Πρίσκος εἷς ὤν; τί δ' ὠφελεῖ ἡ πορφύρα τὸ ἱμάτιον; τί γὰρ ἄλλο ἢ διαπρέπει ἐν αὐτῷ ὡς πορφύρα καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ καλὸν παράδειγμα ἔκκειται;* (Vers 22).

Diss. I 2, 34 *διὰ τί οὖν, εἰ πρὸς τοῦτο πεφύκαμεν, οὐ πάντες ἢ πολλοὶ γίνονται τοιοῦτοι;*

Matth. 22, 14 *πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.*

Wir haben hier wieder eine Frage der Theodizee, und zwar die viel schwierigere nach dem Grunde der ethischen, inneren Ungleichheit der Menschen. Bekanntlich finden sich hierfür im Neuen Testament zwei einander widersprechende Anschauungen. Nach der einen, die mir auch Jesus in dem fraglichen Ausspruch zu vertreten scheint, sind alle zum Heil berufen und imstande es zu erlangen; wer schließlich nicht zu den *ἐκλεκτοί* gehört, hat es sich selbst zuzuschreiben. Nach der anderen, die namentlich in Aussprüchen des Pl eine Stütze hat, entscheidet in letzter Linie Gottes unerforschlicher Ratschluß über Seligkeit und Verdammnis. Ep. antwortet auf obige Frage auch in dem Sinn, daß die große Mehrzahl der Menschen mit einer gewissen Notwendigkeit das höchste ethische Ziel nicht erreicht, betont aber ausdrücklich, daß es töricht wäre *διὰ τὴν ἀπόγνωσιν τῶν ἄκρων* das Streben danach ganz aufzugeben. Er kommt also darauf hinaus, daß es auch in ethischer Beziehung der Natur der Sache nach viele Abstufungen unter den Menschen gibt. Anderswo spricht

er sich auch wieder, im Einklang mit dem stoischen Dogma von der Verrücktheit aller Nichtweisen, so aus, als ob es nur ein Entweder-Oder gäbe. Ich sehe darin eine unvermeidliche Antinomie jeder absolut idealistischen Ethik. Das Christentum mit seiner Lehre von der ewigen Seligkeit oder Verdammnis kann natürlich theoretisch bei einer Relativität, wie Epiktet sie annimmt, sich nicht beruhigen, ist aber doch praktisch genötigt, sie das ganze Leben hindurch gelten zu lassen, wenn sie nur im letzten Augenblick vor dem Tode durch eine wirkliche Bekehrung sich noch zum Absoluten erhebt.

Diss. I 3, 1 *εἴ τις τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθῆσαι κατ' ἀξίαν δύναιτο, ὅτι γεγόναμεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντες προηγουμένως καὶ ὁ θεὸς πατήρ ἐστι τῶν τ' ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν, οἶμαι ὅτι οὐδὲν ἀγεννὲς οὐδὲ ταπεινὸν ἐνθυμηθήσεται περὶ ἑαυτοῦ.*

III 22, 82 *τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπηρέτης τοῦ Διός.* III 24, 3.

Joh. 1, 13 *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων ... ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.*

I Joh. 3, 9 *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ.*

Bei der Vergleichung dieser Stellen lege ich Wert nicht bloß auf die Ähnlichkeit der Ausdrücke und die Vorstellung der Gotteskindschaft überhaupt, die im übrigen bei Ep. eine wesentlich andere Bedeutung und Färbung hat als im Neuen Testament, sondern namentlich auch auf die von Ep. wie in I Joh. 3, 9 hervorgehobene ethische Konsequenz des Bewußtseins oder vielmehr (bei Johannes) der religiösen Tatsache der Gotteskindschaft.

Diss. I 4, 32 *ὅτι μὲν ἄμπελον ἔδωκαν ἢ πυρούς, ἐπιθύομεν τούτου ἕνεκα, ὅτι δὲ τοιοῦτον ἐξήνεγκαν καρπὸν ἐν ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ, δι' οὗ τὴν ἀλήθειαν τὴν περὶ εὐδαιμονίας δείξειν ἡμῖν ἤμελλον, τούτου δ' ἕνεκα οὐκ εὐχαριστήσομεν τῷ θεῷ;*

Joh. 1, 17 *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

Joh. 8, 32 *ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.*

Joh. 14, 6 *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.*

Das Gemeinsame des Epiktetischen Ergusses und der, im einzelnen natürlich gar nicht damit vergleichbaren Bibelworte

liegt in dem Begriff der beglückenden oder befreienden Wahrheit, der im Neuen Testament besonders bei Johannes hervortritt, und in der Lobpreisung dieser rettenden Wahrheit, die bei Ep. kaum weniger enthusiastisch und religiös klingt als dort. Im übrigen unterscheidet sich der philosophische Intellektualismus Ep.'s, der die Wahrheit wohl auch als Gabe Gottes aber zugleich als eine Frucht des menschlichen Denkens betrachtet, deutlich von dem religiösen oder mystischen Intellektualismus des Johannes, dem sie als eine geoffenbarte und gleichsam fertige in der Person Jesu Christi verkörpert ist.

Diss. I 5, 8 ff. *μάχην . . . συνορῶν οὗτος (ὁ Ἀκαδημαϊκός) οὐ κινεῖται οὐδὲ προκόπτει . . . ἐκτέτμηται τὸ αἰδῆμον αὐτοῦ καὶ ἐντρεπτικόν.*

Vgl. Diss. fr. 19: Wie es Kranke gibt, die der Arzt aufgegeben hat, so gibt es Menschen, denen der Philosoph nichts mehr zu sagen hat.

Matth. 12, 32 *ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ.*

Die Art wie Ep. die *ψυχῆς ἀπονέκρωσις*, die Verstockung der Skeptiker schildert, wie sie wissentlich sich sperren gegen das augenscheinlich Gewisse und das natürliche Gefühl für die Wahrheit geflissentlich verleugnen, erinnert lebhaft an das Wort Jesu von der Sünde gegen den heiligen Geist, dem, wie man es auch näher deuten mag, jedenfalls ein verwandter Gedanke zugrunde liegt.

Diss. I 6, 19 *τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατήν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητήν.*
Matth. 6, 26 ff.

Für diesen schönen Gedanken Ep.'s vermag ich aus dem Neuen Testament keine rechte Parallele anzuführen: vor dem alles beherrschenden soteriologischen Interesse tritt die reine, sozusagen uninteressierte Anbetung Gottes in seinen täglichen Werken ganz zurück. Auch die Sprüche der Bergpredigt, welche einen offenen Sinn für die Größe Gottes in der Natur zeigen, wollen doch nur die göttliche Fürsorge für die Menschen daran anschaulich machen. Weit mehr entspricht

hier der epiktetischen Religiosität die Frömmigkeit der alttestamentlichen Psalmen.

Diss. I 6, 37 'φέρε νῦν, ὦ Ζεῦ, ἣν θέλεις περίστασιν· ἔχω γὰρ παρασκευὴν ἐκ σοῦ μοι δεδομένην καὶ ἀφορμὰς πρὸς τὸ κοσμῆσαι διὰ τῶν ἀποβαινόντων ἐμαυτόν'.

Phil. 4, 11 ff. ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι ... πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.

Man hat in dieser Apostrophe an Zeus eine an Selbstüberhebung grenzende Herausforderung sehen wollen. Sie ist dies ebensowenig als das sinnverwandte Bekenntnis des Pl etwas Prahlerisches hat. Auch Ep. betont, daß er die sittliche Kraft zum Ertragen des Leidens von Gott hat, wenn er auch freilich nicht wie Pl an eine direkte Kraftspendung von oben oder ein mystisches Einwohnen der Gottheit denkt. Auch der Gedanke, daß er sich durch die Leiden schmücken will, hat in Epiktets Mund lediglich nichts Selbstgefälliges.

Diss. I 7, 33 ἢ ταῦτα μόνα ἁμαρτήματά ἐστι τὸ Καπιτώλιον ἐμπρῆσαι καὶ τὸν πατέρα ἀποκτεῖναι, τὸ δ' εἰκῇ καὶ μάτην καὶ ὡς ἔτυχεν χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις ... τούτων δ' οὐδέν ἐστιν ἁμάρτημα;

Vgl. Diss. fr. 15: οὐδὲ τὸν δάκτυλον ἐκτείνειν εἰκῇ προσήκει.

Luk. 16, 10 ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν etc.

I Kor. 14, 40 πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γενέσθω.

Der Gedanke, welchen Ep. in dem ganzen betreffenden Kapitel an dem Beispiel von der Logik veranschaulicht, daß das ethische Bewußtsein sich auch auf das scheinbar Geringfügige erstrecken und auch die kleinsten Pflichten des täglichen Lebens durchdringen müsse, ist ohne Zweifel auch ein christlicher Gedanke. In den angeführten Sprüchen handelt es sich zwar, wie ich wohl weiß, teils um etwas Allgemeineres, teils um einen bestimmten Fall: sie werden aber in der christlichen Paränese herkömmlicherweise in jenem obigen Sinn verwertet und insofern nicht ganz mit Unrecht, als die Heiligung des ganzen Lebens und Wesens eine urchristliche Forderung ist (Kol. 3, 17; vgl. dazu Ep. I 13 Titel πῶς ἕκαστά ἐστι ποιεῖν ἀρεστῶς θεοῖς).

Diss. I 9, 5.
I Petri 1, 17 u. I Joh. 1, 3 ff.
S. Seite 51 ff.

Diss. I 9, 7 *τὸ δὲ τὸν θεὸν ποιητὴν ἔχειν καὶ πατέρα καὶ κηδεμόνα οὐκέτι ἡμᾶς ἐξαιρήσεται λυπῶν καὶ φόβων;*
III 26, 27 ff.; III 13, 13.
Matth. 6, 25 *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε* etc.
Röm. 8, 31 ff. *εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν* etc.
Was Ep. hier ausspricht, hat nach dem Zusammenhang seine nächste Parallele an dem Spruch der Bergpredigt. Allgemein gefaßt ist es aber nichts anderes als die stoische Forderung der Affektlosigkeit, religiös gewendet, und in diesem allgemeineren Sinne entspricht der Gedanke wohl eher dem begeisterten Hymnus des Pl. Das Neue Testament weicht darin von der Stoa ab, daß es Trauer und Furcht nicht ganz verbannt, vielmehr in gewissem Sinne fordert (als göttliche Traurigkeit, II Kor. 7, 10, und religiöse Furcht, z. B. I Petri 3, 2). Auch die rein natürliche Furcht und Traurigkeit wird als etwas mit diesem Erdenleben notwendig Verbundenes gedacht (z. B. Joh. 16, 22); andererseits sind doch diese Empfindungen gebunden und ihres Stachels beraubt durch die Seligkeit des Glaubens und Hoffens, und das große Wort des Johannes „Furcht ist nicht in der Liebe" klingt ebenso erhaben, nur noch schöner und herzgewinnender, wie die stoische Lobpreisung der *εὐδαιμονία*, der *εὐδία καὶ γαλήνη ἐν τῷ ἡγεμονικῷ*.

Diss. I 9, 16 *'ἄνθρωποι ἐκδέξασθε τὸν θεόν· ὅταν ἐκεῖνος σημήνῃ καὶ ἀπολύσῃ ὑμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρεσίας, τότ' ἀπελεύσεσθε πρὸς αὐτόν . . . ὀλίγος ἄρα χρόνος οὗτος ὁ τῆς οἰκήσεως καὶ ῥάδιος τοῖς οὕτω διακειμένοις . . .'*

Jakob. 5, 7 *μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου.*

II Kor. 4, 16 ff. *διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν . . . τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν . . . αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν.*

Diese schöne Apostrophe Ep.'s, welche zu den tiefstempfundenen religiösen Äußerungen des Altertums gehört, hat

in Stimmung und Gedankengehalt so viel Christliches, daß man sie fast ins Neue Testament herübernehmen könnte; besonders nahe berührt sie sich mit der Stelle aus dem II. Korintherbrief. Im übrigen darf man nicht vergessen, daß der Trost, den Ep. hier einem fingierten weltschmerzlich bewegten Schüler spendet, ein hypothetischer ist, und daß für seine *virilis sententia* kein Grund vorliegt, das Leben als Last zu empfinden und sich nach dessen Ende zu sehnen, zumal auch die Vereinigung mit Gott, die keine persönliche ist, wenig Verlockendes für den Menschen haben kann.

Diss. I 9, 19 *ὅταν χορτασθῆτε σήμερον, κάθησθε κλάοντες περὶ τῆς αὔριον, πόθεν φάγητε. ἀνδράποδον, ἂν σχῇς, ἕξεις.*

Matth. 6, 34 *μὴ οὖν μεριμνήσετε εἰς τὴν αὔριον, ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς.*

So wenig die Ähnlichkeit dieser Stellen die Annahme einer Abhängigkeit der einen von der anderen fordert, so augenscheinlich und immerhin merkwürdig ist die Übereinstimmung: doch lauert schon im Hintergrund auch hier die prinzipielle Verschiedenheit der stoischen von der christlichen Anschauung (Seite 9 und 69).

Diss. I 10, 1ff. *εἰ οὕτω σφοδρῶς συνετετάμεθα περὶ τὸ ἔργον τὸ ἑαυτῶν ὡς οἱ ἐν Ῥώμῃ γέροντες περὶ ἃ ἐσπουδάκασι, τάχα ἄν τι ἠνύομεν καὶ αὐτοί.*

Vgl. I 20, 10 und I 28, 28ff.

Eine besonders feine Zuspitzung bekommt dieser Gedanke in IV 6, 37: „Die Weltmenschen ficht es nicht an, wenn du sie bedauerst. Warum nicht? Weil sie überzeugt sind eines Gutes habhaft zu werden, du aber nicht“.

Luk. 16, 8 *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.*

Die Übereinstimmung des Grundgedankens, daß diejenigen, die nach einem idealen Ziele streben, von den ausgesprochenen Weltmenschen lernen könnten und sollten, ihre Kraft und Aufmerksamkeit ganz auf die Erreichung dieses Zieles zu konzentrieren, ist so handgreiflich, daß ich nicht verstehe, wie man dieselbe nicht der Rede wert finden kann (Clemen aaO. 42).

An eine Abhängigkeit ist aber selbstverständlich nicht zu denken, dazu ist allerdings die Ähnlichkeit zu gering, von allem anderen abgesehen. Zum Gedanken selbst bemerke ich, daß es nicht eben sehr verwunderlich ist, wenn die Weltkinder in der Verfolgung ihrer Ziele klüger, konsequenter und energischer sind: weil nämlich der Gegenstand ihres Strebens von Haus aus für den Menschen etwas Verlockendes hat, während das Ideal der Gotteskinder eine nicht ebenso leicht spürbare und stets gegenwärtige Wahrheit und Antriebskraft besitzt. Eben dies führt Ep. in dem betreffenden Kapitel in anschaulicher Weise, zum Teil mit köstlicher Selbstironie näher aus.

Diss. I 11, 7 *πάντες σχεδὸν ἢ οἵ γε πλεῖστοι ἁμαρτάνομεν.*

Röm. 3, 23 *πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.*

In der Ähnlichkeit zeigt sich hier sofort eine schwerwiegende Differenz in der epiktetischen Restriktion „oder wenigstens die Meisten". Auch Ep. erklärt übrigens gerade an dieser Stelle ausdrücklich, daß die Sünde, wiewohl ziemlich allgemein, doch darum keineswegs naturgemäß sei. Der große Unterschied der beiderseitigen Anschauungen von der Sünde ist früher schon (z. B. S. 13 ff.) eingehend erörtert worden.

Diss. I 14, 13 *ὅταν κλείσητε τὰς θύρας καὶ σκότος ἔνδον ποιήσητε, μέμνησθε μηδέποτε λέγειν ὅτι μόνοι ἐστέ· οὐ γὰρ ἐστέ, ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶν καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί,*

Vgl. I 30, 1: *ἄλλος ἄνωθεν βλέπει τὰ γιγνόμενα* und die besonders wirksame Ausführung dieses Gedankens in II 8, 11 ff.; ferner II 14, 11: *οὐκ ἔστι λαθεῖν αὐτὸν οὐ μόνον ποιοῦντα ἀλλ' οὐδὲ διανοούμενον ἢ ἐνθυμούμενον.*

Matth. 6, 4 *καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.*

Matth. 28, 20 *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

Die Allgegenwart Gottes, beziehungsweise seine Immanenz im Menschen kannte auch Ep. nach ihrer tröstlichen wie nach ihrer richtenden Seite. Wenn Jesus seinen Jüngern verheißt,

daß er stets bei ihnen sein, beziehungsweise, nach Johannes, als seinen Stellvertreter den Paraklet senden werde, so zeigt Ep. in seiner Lehre von dem jedem Menschen beigegebenen Daimon Epitropos, wenn auch in weniger mystischer Form, einen ganz analogen Glauben.

Diss. I 15, 1 ff. *συμβουλευομένου τινός, πῶς τὸν ἀδελφὸν πείσῃ μηκέτι χαλεπῶς αὐτῷ ἔχειν, Οὐκ ἐπαγγέλλεται, ἔφη, φιλοσοφία τῶν ἐκτός τι περιποιήσειν τῷ ἀνθρώπῳ· εἰ δὲ μή, ἔξω τι τῆς ἰδίας ὕλης ἀνέξεται.*

Vgl. III 9, 10: *οὐκ ἔχω πρὸς τοῦτο θεωρήματα.*

Luk. 12, 13 *εἶπεν δέ τις ἐκ τοῦ ὄχλου αὐτῷ· διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν· ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς;*

Ich weiß nicht, ob auf die Ähnlichkeit der beiden Stellen sonst schon hingewiesen worden ist. Mir erscheint sie äußerst merkwürdig. Der Fall ist so ziemlich derselbe: ein Mensch kommt zum Seelenarzt mit seinen leiblichen oder äußerlichen Anliegen in dem Wahne, ein so außerordentlicher Mann könne am Ende auch seinem irdischen Glück auf die Beine helfen und zur Sanierung seiner Finanzen oder seiner persönlichen Beziehungen zu gebrauchen sein. Beidemal erhält er eine sehr deutliche Abweisung mit seinem törichten oder niedrig egoistischen Ansinnen, beidemal wird ihm zum Bewußtsein gebracht, daß es sich bei der Philosophie, beziehungsweise beim Evangelium, nur um innerliche, persönliche Hilfe handelt, die dann freilich möglicherweise, aber nur indirekt, auch eine Besserung der äußeren Verhältnisse herbeiführen kann.

Diss. I 16, 15 *εἰ γὰρ νοῦν εἴχομεν, ἄλλο τι ἔδει ἡμᾶς ποιεῖν καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ ἢ ὑμνεῖν τὸ θεῖον καὶ εὐφημεῖν καὶ ἐπεξέρχεσθαι τὰς χάριτας;*

Vgl. II 23, 5: *μήτ' ἀχάριστος ἴσθι μήτε πάλιν ἀμνήμων τῶν κρεισσόνων.*

III 26, 30; Diss. fr. 17, wo die Undankbarkeit der nimmersatten Menschen durch das Bild vom Gastmahl anschaulich vorgestellt wird; ebenso Ench. 15.

Eph. 5, 19 ff. *πληροῦσθε ἐν πνεύματι λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων.*

Die Stelle aus Ep. ist nur der Anfang jenes Ergusses lauterster Frömmigkeit, wo er zum Schluß gelobt, daß er in seinen alten Tagen nicht ablassen wolle, Gott zu preisen und ihm ein Loblied zu singen. Die Worte des Epheserbriefes, die natürlich im Vergleich zum übrigen Neuen Testament nichts Besonderes bieten, lassen sich vielleicht am ehesten mit jenem zusammenstellen, weil in ihnen dieselbe fromme Freudigkeit und Dankesstimmung mit einem gewissen Gefühlsüberschwang zum Ausdruck kommt. Über der Ähnlichkeit darf man natürlich nicht vergessen, daß der Lobpreis Ep.'s viel allgemeineren Inhalt hat als der des Apostels, der stets das zentrale religiöse Erlebnis des Gläubigen im Auge hat. Dem Gegenstand nach steht Ep.'s Bekenntnis wohl dem Standpunkt der Psalmen näher, erhebt sich aber über diesen in der Reinheit und absoluten Uneigennützigkeit seiner Gottesfreude und ist bei aller dankbaren Anerkennung auch der leiblichen Gaben Gottes sich doch wohl bewußt, daß wahre Frömmigkeit nur da vorhanden ist, wo man in Gott vor allem den Spender der höheren, geistigen Güter verehrt. — Dies war bereits geschrieben, als ich das von A. Harnack veröffentlichte jüdisch-christliche Psalmbuch kennen lernte (Texte und Untersuchungen Bd 35, 1910). Hier bietet der Anfang der sechzehnten Ode („wie es des Landmann's Geschäft ist zu pflügen . . . so das meinige, das Lied des Herrn zu singen") allerdings eine noch merkwürdigere Parallele zu dem Epiktet'schen Gedanken, so daß der englische Bearbeiter, Harris, sogar vermutet, der Verfasser habe Ep. I 16 gekannt, was aber Harnack mit Recht ablehnt.

Diss. I 17, 17 *ποία οὖν ἐνθάδ' ὀφρὺς τοῦ ἐξηγουμένου; οὐδ' αὐτοῦ Χρυσίππου δικαίως, εἰ μόνον ἐξηγεῖται τὸ βούλημα τῆς φύσεως, αὐτὸς δ' οὐκ ἀκολουθεῖ.*

I Kor. 9, 27 *ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.*

Vgl. Röm. 2, 21: *ὁ διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις;*

Ep. verspottet hier, wie so oft, den eitlen „Philosophen", der sich was darauf einbildet, den Chrysippos, den *ἐξηγητὴς τῆς φύσεως*, seinerseits exegesieren zu können, und sagt dann: nicht einmal dieser Offenbarer der Wahrheit hätte Grund sich dessen zu rühmen, wenn er diese nicht auch selbst befolgen würde. In der unermüdlichen Betonung dessen, daß alles auf das Tun des Wortes ankommt gegenüber dem bloßen Hören oder Verstehen, stimmt Ep. ganz mit dem Neuen Testament überein, aus welchem noch viele andere Parallelen beizubringen wären (z. B. Matth. 7, 21). Das Besondere ist aber an den beiden verglichenen Stellen, daß auch der Verkündiger der göttlichen Wahrheit selbst, ja er wohl im allerhöchsten Maße, die Pflicht hat, sein Leben seiner Lehre konform zu machen.

Diss. I 19, 13 *καθόλου τε τοιαύτην ⟨τὴν⟩ φύσιν τοῦ λογικοῦ ζῴου κατεσκεύασεν (ὁ θεός), ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, ⟨ἂν⟩ μή τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προςφέρηται.* Vgl. I 27, 14: *ἐὰν μὴ ἐν τῷ αὐτῷ ᾖ τὸ εὐσεβὲς καὶ συμφέρον, οὐ δύναται σωθῆναι τὸ εὐσεβὲς ἔν τινι;* II 22, 18; III 3, 6; II 5, 23: *ὅπου γὰρ τὸ χαίρειν εὐλόγως, ἐκεῖ καὶ τὸ συγχαίρειν*[1].

I Joh. 4, 20 *ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν* etc.

Das Wort Ep.'s, daß man selbst nicht glücklich werden kann, ohne auf das Glück der Mitmenschen bedacht zu sein, diese kühnste Synthese des Egoismus und Altruismus, ist einer der höchsten Grundsätze der stoischen Ethik, ja der Ethik überhaupt. Eine volle neutestamentliche Parallele dazu gibt es nicht, einfach deshalb, weil das Evangelium nicht, jedenfalls nicht in dieser ausgesprochenen Weise wie die stoische Ethik, eudämonistisch begründet ist. Aber auch Johannes, der überhaupt den tiefsten Gedanken Ep.'s am nächsten steht, vollzieht eine Synthese der Nächstenliebe, wenn auch nicht mit der Selbstliebe, so doch mit der Gottesliebe. Und in

---

[1] Dieses Wort enthält gleichsam eine Ergänzung zu dem obigen (I 19, 13): Wer das wahre Gut erstrebt, muß auch darauf aus sein, es anderen zu verschaffen, und wenn ein anderer es besitzt, so muß man sich mit ihm darüber freuen, gerade so, wie man sich über seinen eigenen Besitz freuen kann.

dieser Zurückführung aller Pflichten und ethischen Aufgaben auf einen großen, heiligen Grundtrieb erblicke ich das Gemeinsame, das Philosophische, das auch der johanneischen Deduktion eigen ist. Überdies kann man ja wohl sagen, daß für den Christen die Gottesliebe auch die Selbstliebe mit vertritt, insofern der Christ in Gott eben die Quelle alles Guten liebt, das es auch für ihn gibt.

Diss. I 19, 25 *ἐκεῖ γὰρ καὶ θεοῖς εὐχαριστοῦμεν, ὅπου τὸ ἀγαθὸν τιθέμεθα.*

Vgl. II 22, 19: *ὅπου γὰρ ἂν τὸ ἐγὼ καὶ τὸ ἐμόν, ἐκεῖ ἀνάγκη ῥέπειν τὸ ζῷον* (schon von Wetstein, neuerdings von Heinrici mit Matth. 6, 21 verglichen).

Matth. 6, 21 *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.*

Beide Sprüche geben sich zunächst als eine Art Tautologie; denn es ist selbstverständlich, daß man nur für das dankt und das liebt, was man als ein Gut empfindet. Aber hinter beiden steckt der tiefere Gedanke, daß nur derjenige Gott wahrhaft lieben und ihm wahrhaft dankbar sein kann, der ein wahres, vollauf beglückendes Gut von ihm empfangen hat. Weiter hängt damit der andere Gedanke zusammen, daß, wer Gott wahrhaft liebt, die vergänglichen Güter, in welchen sich Gottes Liebe nicht, jedenfalls nicht mit Sicherheit und nicht entfernt in demselben Maße wie in der Spendung des wahren Gutes erkennen läßt, sein Herz auch nicht an diese hängen darf. Darum folgt bei Matthäus kurz darauf (V. 24) der Spruch: „Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mammon“. Dies gehört bekanntlich auch zu den Lieblingsgedanken Ep.'s, daß der Mensch wählen muß zwischen dem wahren Gut und den Scheingütern, daß er nicht beide zugleich haben kann, sondern notwendig in dem einen zu kurz kommt, wenn er das andere erjagen will (z. B. II 16, 4; II 10, 8; III 15, 11; III 17, 6; IV 6, 25: *τί εὐλογώτερον ἢ τοὺς περί τι ἐσπουδακότας ἐν ἐκείνῳ πλεῖον ἔχειν, ἐν ᾧ ἐσπουδάκασιν;*) IV 10, 19 ff.; Ench. 13.

Diss. I 20, 7 *τοῦτο ἔργον τοῦ φιλοσόφου τὸ μέγιστον καὶ πρῶτον δοκιμάζειν τὰς φαντασίας καὶ διακρίνειν καὶ μηδεμίαν ἀδοκίμαστον προςφέρεσθαι.*

I Thess. 5, 21 *πάντα δοκιμάζετε.*
Röm. 12, 2 *εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.*
Eph. 5, 10 *δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ.*
Phil. 1, 10 *εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα.*
I Joh. 4, 1 *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα.*

Das Prüfen der Vorstellungen, ob sie nämlich dem reinen Sachverhalt entsprechen und nicht mit hinzugebrachten Meinungen vermengt sind (*προςδοξάζειν*), hat natürlich auf dem intellektualistischen Standpunkt Ep.'s eine ganz andere Wichtigkeit und auch eine wesentlich andere Bedeutung, als das prüfende Erkennen dessen, was als Gottes Wille und göttliche Wahrheit zu gelten hat, wozu namentlich Pl öfters ermahnt. Immerhin ist eine gewisse Ähnlichkeit vorhanden, insofern nämlich auf beiden Seiten der Glaube an eine absolute Wahrheit das Prüfen ermöglicht, erleichtert und sozusagen beständig dazu auffordert. Vgl. das zu Diss. I 1, 1 ff. Bemerkte (S. 284).

Diss. I 20, 14 *καίτοι αὐτὸς μὲν ὁ προηγούμενος λόγος τῶν φιλοσόφων λίαν ἐστὶν ὀλίγος.*

Vgl. Diss. fr. 16: *οὐ ῥᾴδιον δόγμα παραγενέσθαι ἀνθρώπῳ, εἰ μὴ καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ αὐτὰ καὶ λέγοι τις καὶ ἀκούοι καὶ ἅμα χρῷτο πρὸς τὸν βίον.*

Phil. 3, 1 *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές.*

Ep. hat ein klares Bewußtsein davon, daß die stoische Philosophie und Ethik auf einigen großen Anschauungen und Grundsätzen beruht, die sich in wenig Worte fassen lassen, aber freilich um so mehr Zeit und innere Arbeit erfordern, um ganz angeeignet zu werden. Diese Einfachheit, aber in ihrer Einfachheit unerschöpfliche Reichhaltigkeit und unendliche Lebensfülle ist eben das Kennzeichen der Wahrheit. Daß hierin die Stoa dem Christentum ähnlich ist, wird niemand leugnen. Im Neuen Testament finde ich jenen Gedanken nicht geradezu ausgesprochen, aber er war dem Apostel zweifellos präsent, als er den Philippern Obiges schrieb, und auch Jesus will offenbar diese göttliche Einfachheit und verhältnismäßige Leichtfaßlichkeit seines Evangeliums ausdrücken,

wenn er im Blick auf den Wust von Dogmen und Satzungen des pharisäischen Judentums ausruft: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht" (Matth. 11, 30).

Diss. I 22, 18 *δεῖ μὲν καὶ φιλοσοφεῖν, δεῖ δὲ καὶ ἐγκέφαλον ἔχειν· ταῦτα μωρά ἐστι· σὺ παρὰ τῶν φιλοσόφων μανθάνεις συλλογισμόν, τί δέ σοι ποιητέον ἐστί σὺ κάλλιόν οἶδας ἢ οἱ φιλόσοφοι.*

(Ep.'s wahre Ansicht hören wir in I 25, 33: *τί οὖν θαυμαστὸν εἰ καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ πολλὰ τῶν ἀληθῶν παράδοξα φαίνεται τοῖς ἀπείροις;*)

I Kor. 2, 14 *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι.*

In köstlicher Weise persifliert Ep. hier die blasierte Klugheit des erfahrenen Weltmenschen, der die Philosophie als ein Bildungsfach neben anderen schließlich noch gelten lassen will, ihr aber keinen Einfluß und Nutzen für das Leben zuerkennt, sondern ihre idealen Lebensgrundsätze als Torheit verwirft. In noch höherem Maße mußte dies ja Pl mit seiner Predigt vom Kreuz erfahren. Wenn ich früher diese scharfe Gegenüberstellung von göttlicher Torheit und menschlicher Weisheit als einen Hauptbeweis für die Exklusivität des Apostels gegenüber der griechischen Philosophie verwertet habe (S. 78), so schließt dies doch nicht aus, daß in der Art wie Ep. die Geltung seiner Philosophie bei der „Welt" beurteilt, eine wirkliche und merkwürdige Übereinstimmung mit dem entsprechenden Bewußtsein des Pl vorhanden ist.

Diss. I 24, 1 *αἱ περιστάσεις εἰσὶν αἱ τοὺς ἄνδρας δεικνύουσαι. λοιπὸν ὅταν ἐμπέσῃ περίστασις, μέμνησο ὅτι ὁ θεός σε ὡς ἀλείπτης τραχεῖ νεανίσκῳ ⟨συμ⟩βέβληκεν.*

Zahlreiche weitere Belege für diese Auffassung des Übels s. B [2] 23 ff. Besonders drastisch ist die Ausführung in III 20, 11 ff.: *κακὸς γείτων; αὐτῷ· ἀλλ' ἐμοὶ ἀγαθός· γυμνάζει μου τὸ εὔγνωμον, τὸ ἐπιεικές . . . τοῦτ' ἔστι τὸ τοῦ Ἑρμοῦ ῥαβδίον* etc.

Jak. 1, 2 ff. *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν.*

(Vgl. I Petri 1, 7; 4, 12; II Kor. 4, 10 ff.; Phil. 1, 20; II Tim. 2, 3.)

Die *περιστάσεις* haben für Ep. dieselbe Bedeutung wie die *πειρασμοί* im Neuen Testament: es sind gottgesandte oder (N. T.) von Gott zugelassene Prüfungen und Gelegenheiten zur Bewährung der sittlichen Kraft beziehungsweise des Glaubens. (S. die Bemerkungen zu *ἀπερίστατος* und *πειράζω* auf Seite 232 und 277.) Als einen weiteren Unterschied zwischen der stoischen und christlichen Auffassung erwähne ich hier noch zweierlei: erstens ist nach letzterer die Bewährung nicht in erster Linie oder nicht bloß die eigene Tat des Menschen, sondern zugleich auch Wirkung eines außerordentlichen göttlichen Beistandes; zweitens drückt sich der Christ lieber so aus, daß durch diese Erprobung in der Trübsal Gott oder Christus verherrlicht wird, während sie nach Ep. dem Menschen selbst — nicht zu eitlem Ruhm! — aber doch objektiv zum Schmuck und zur Zierde gereicht (III 20, 14 *δείξω αὐτῆς (τῆς νόσου) τὴν φύσιν, διαπρέψω ἐν αὐτῇ.* III 21, 9).

Diss. I 24, 14 *πῶς οὖν ἐμὰ αὐτὰ (τὰ ἀπροαίρετα) λέγομεν; ὡς τὸν κράββατον ἐν τῷ πανδοκείῳ.*

Vgl. II 23, 36 etc. (wo übrigens nicht das Leben selbst, sondern nur ein Stück desselben, das theoretische Studium der Philosophie, ein *πανδοκεῖον*, ein bloßer Durchgangspunkt genannt wird) und besonders Ench. 7 und 11.

I Petri 2, 11 *παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους* (Zitat aus Psalm 39, 13) *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν.*

Hebr. 13, 14 *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.*

Ep. vergleicht das menschliche Leben mit dem (vorübergehenden) Aufenthalt in einer Herberge oder auch an einem Landungsplatz (Ench. 7), freilich nicht in dem neutestamentlichen Sinne, als ob das Erdenleben bloß ein vorläufiges, unvollkommenes Stadium wäre, dem nach dem Tode das wahre, vollkommene Leben folgen soll, sondern in dem herberen Sinne, daß die äußeren Lebensgüter und die zeitliche Dauer des Lebens selbst etwas Gleichgültiges sind gegenüber dem ver-

nunftgemäßen, geistigen Leben, das, wo es einmal erreicht ist, vollwertig und in sich abgeschlossen ist, gleichviel ob es nur einige Stunden oder Jahrzehnte dauert. Trotz dieses wesentlichen Unterschieds besteht aber hinsichtlich der Wertung des äußeren Lebens und der inneren Stellung zu seinen Gütern zwischen Ep. und dem Neuen Testament große Übereinstimmung.

Diss. I 25, 17 *μόνον μηδὲν βαρούμενος ποίει μὴ θλιβόμενος μηδ' ὑπολαμβάνων ἐν κακοῖς εἶναι.*

Phil. 4, 4 *χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε.*

Kol. 3, 17 *καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.*

(Vgl. Matth. 6, 16 ff.; 9, 15; Röm. 12, 15; 14, 5: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω.*)

Es ist eine goldene Regel, die uns Ep. hier gibt: man soll und darf an dem Spiel des Lebens sich ergötzen, am Tun und Treiben der Menschen sich beteiligen, soweit die innere Harmonie darunter nicht notleidet. Nur soll man nichts mit halbem Herzen, mit Unlust, mit dem Gefühl eines Drucks oder Zwangs tun, sondern fröhlich mittun oder aber ohne Bitterkeit verzichten. Das Neue Testament setzt freilich wohl keine so weitgehende Anpassung an die „Welt“ voraus wie Ep.; ich finde auch keinen Ausspruch, der mit dem des Ep. sich genauer decken würde. Aber die Forderung tritt doch auch hier öfters zutage, daß die Freudigkeit, welche das in Gott selige Herz erfüllt, auch alle menschlichen Verhältnisse und die Werke und Erholungen des täglichen Lebens bestrahlen soll. Sauertöpfisches, unzufriedenes, engherziges und verdrücktes Wesen ist dem wahren Christentum, jedenfalls seinem Stifter, nicht weniger zuwider als unserem Stoiker.

Diss. I 26, 15 *αὕτη οὖν ἀρχὴ τοῦ φιλοσοφεῖν, αἴσθησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ πῶς ἔχει.*

Vgl. II 11, 1: *συναίσθησις τῆς αὑτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα* und III 23, 30: *ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον* (S. a. Seite 94 und 222).

Matth. 5, 3 ff. *μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* etc.

Matth. 9, 12 *οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.*

Wir haben hier eine der wichtigsten Übereinstimmungen zwischen Ep. und dem Evangelium, auf welche darum auch von vielen schon hingewiesen worden ist. Wie nach dem letzteren das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, der Druck des Schuldgefühls und der Hunger nach Gerechtigkeit zum Erfassen des göttlichen Heils antreibt, so ist für Ep. die Grundvoraussetzung für ein ernstliches und fruchtbares Studium der Philosophie die lebhafte Empfindung der Schwäche des eigenen Hegemonikons, das ohne methodische Schulung des *λόγος* zu keiner Klarheit über sich und seinen Lebenszweck kommen kann.

Diss. I 28, 9 *οὐχὶ δ', εἴπερ ἄρα, μᾶλλον ἐλεεῖς, ὡς τοὺς τυφλοὺς ἐλεοῦμεν, ὡς τοὺς χωλούς, οὕτω τοὺς τὰ κυριώτατα τετυφλωμένους καὶ ἀποκεχωλωμένους;*

Matth. 9, 36 *Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.*

Der Gedanke, den Ep. öfter ausspricht (z. B. auch I 18, 6 ff.), daß man mit den Sündern eher Mitleid haben als sich über sie entrüsten sollte, berührt sich sehr nahe mit den Gefühlen, die Jesus den Verirrten und Verwahrlosten gegenüber an den Tag legt. Die Anschauung freilich, daß der Sünder unfreiwillig sündigt und deshalb nur zu bedauern ist, wird im Neuen Testament nirgends geteilt, vielmehr zum Teil geradezu bekämpft. Am meisten kommt das heilige Mitleid mit den Sündern eben in den Aussprüchen und dem Verhalten Jesu selbst zum Ausdruck. Andererseits darf auch Ep. als Stoiker kein eigentliches, ein Schmerzgefühl einschließendes Mitleid, sondern nur eine mitleidartige Regung einräumen.

Diss. I 29, 9 *ὑμεῖς οὖν οἱ φιλόσοφοι διδάσκετε καταφρονεῖν τῶν βασιλέων; μὴ γένοιτο . . . 'ἀλλὰ καὶ τῶν δογμάτων ἄρχειν θέλω'. καὶ τίς σοι ταύτην τὴν ἐξουσίαν δέδωκεν;*

Vgl. I 30, 1 *ὅταν εἰσίῃς πρός τινα τῶν ὑπερεχόντων, μέμνησο ὅτι ἄλλος ἄνωθεν βλέπει τὰ γιγνόμενα καὶ ὅτι ἐκείνῳ σε δεῖ μᾶλλον ἀρέσκειν ἢ τούτῳ.*

Matth. 22, 21 *ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.*

Matth. 11, 8 *οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων.*

Luk. 22, 25 *οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως.*

Es ist interessant, daß auch Ep. wie Jesus sich gegen den Vorwurf verteidigen mußte, er untergrabe Ehrfurcht und Gehorsam gegen die Obrigkeit. Wir werden die Rechtfertigung gelten lassen [1] und trotzdem überzeugt sein, daß, wenn auch nicht direkt und formell, doch tatsächlich und indirekt die Lehre der Stoa wie auch das Evangelium Jesu dem monarchischen oder jedenfalls dem autokratischen Regiment keine Stütze sein konnte, weshalb die Vertreibung der Philosophen aus Rom durch Domitian uns nicht wundernehmen kann. Die Kühnheit, mit der Ep. die Anmaßung einer Herrschaft über die Überzeugung und Gesinnung (*ἄρχειν τῶν δογμάτων*) zurückweist, wird nicht bloß im Zeitalter des Cäsaropapismus unangenehm empfunden. Die Art, wie Pl Röm. 13 die Unterwerfung unter die Obrigkeit fordert, und vollends die Mahnung des „katholischen" I. Petrusbriefs (2, 17: *τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε*) sticht jedenfalls sehr ab von der reservierten Haltung, die Jesus gegenüber den weltlichen Herrschern eingenommen hat und auch von dem mutigen Wort des wirklichen (?) Petrus: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen (Acta 5, 29).

Diss. I 29, 22 ff. *ἕλκει με (τις) εἰς τὴν ἀγοράν, εἶτα ἐπικραυγάζουσιν ἄλλοι 'φιλόσοφε, τί σε ὠφέληκε τὰ δόγματα;'*

Luk. 4, 23 *ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην 'ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν'.*

Vgl. Luk. 23, 35 ff.

Eine überraschende Parallele, wobei man sich nur wundern muß, daß niemand diese von Ep. fingierte Szene für eine Nachbildung des Evangeliums erklärt hat. Wie dem Stoiker,

---

[1] Die positive Rechtfertigung, daß nämlich gerade die philosophischen Grundsätze den Gehorsam gegen die Gesetze wesentlich erleichtern, gibt Ep. IV 7, 33 ff.

der vors Gericht und zum Schaffot geschleppt wird, die Menge schadenfroh zuschreit: „Was nützt dich nun deine Weisheit?“ so ruft man dem Gekreuzigten zu: „Hilf dir nun selbst! bist du Christus, so steige herab vom Kreuz!“, ein Vorgang auf welchen das Wort Jesu in Luk. 4 proleptisch hinweist. Die Antwort, welche das Evangelium stillschweigend auf solche Herausforderung gibt, ist freilich nicht ganz dieselbe, wie diejenige Ep.'s. Während dieser einfach darauf hinweist, daß er doch niemals dem Weisen eine körperliche Überlegenheit zugeschrieben habe, wird dort eine wunderbare Rettung aus der Hand der Feinde nicht ins Reich der Unmöglichkeit verwiesen, sondern nur aus höheren, heilsökonomischen Gründen auf die Inanspruchnahme außerordentlicher göttlicher Hilfe verzichtet.

Diss. I 29, 30 *τί οὖν; λέγειν δεῖ ταῦτα πρὸς τοὺς πολλούς; ἵνα τί; οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ αὐτὸν πείθεσθαι;*

Ähnlich 64: *τί οὖν; κηρύσσειν δεῖ ταῦτα πρὸς πάντας; οὔ, ἀλλὰ τοῖς ἰδιώταις συμπεριφέρεσθαι καὶ λέγειν 'οὗτος ὃ αὐτῷ ἀγαθὸν οἴεται τοῦτο κἀμοὶ συμβουλεύει· συγγιγνώσκω αὐτῷ.'*

Vgl. III 24, 118; IV 6, 23; IV 8, 26 ff.; Ench. 23. 46. 47. Vgl auch Seite 57 u. 315.

Matth. 7, 6 *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων.*

Nachdem Ep. die Grundsätze entwickelt hat, wie man sich gegen alle menschliche Vergewaltigung und Ungerechtigkeit, überhaupt gegen alle Schicksalsschläge innerlich wappnen kann und soll, unterbricht er sich — zweimal in demselben Vortrag — durch die Frage: „Soll man diese seine Überzeugung überall ausposaunen, um recht erhaben dazustehen vor den Leuten?“ Keineswegs, sondern man soll sich genügen lassen an seinem eigenen Bewußtsein, und wo man kein Verständnis für das, was einem heilig ist, voraussetzen und keinerlei bessernde Wirkung erwarten kann, soll man es in keuschem Stolze für sich behalten, ja zutreffendenfalls sich zum Standpunkt des Laien herablassen, wie Sokrates dem weichherzigen Gefängniswärter sogar eine gewisse Anerkennung gezollt hat. Daß der Ausspruch Jesu, wenn er auch etwas

andere Verhältnisse im Auge hat, doch in seinem Kern mit dem Empfinden Ep.'s übereinstimmt, ist wohl nicht zu leugnen. Freilich noch mehr stimmt dazu sein tatsächliches, edel stolzes und hoheitsvolles Benehmen gegen seine Richter, das sicherlich auch dem Ep. aufs höchste imponiert hätte.

Diss. I 29, 46 *πῶς οὖν ἀναβαίνεις νῦν; ὡς μάρτυς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλημένος. 'ἔρχου σὺ καὶ μαρτύρησόν μοι· σὺ γὰρ ἄξιος εἶ προαχθῆναι μάρτυς ὑπ' ἐμοῦ.'*

Vgl. II 1, 39.

Acta 5, 41 *οἱ μὲν οὖν ἐπορεύοντο χαίροντες ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου, ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι.*

Hebr. 12, 6 *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει.*

Apoc. 3, 19 *ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω.*

Der Gedanke, daß das Leiden, und besonders das von Menschen zugefügte, eine Ehre oder ein Beweis besonderer Liebe Gottes ist, weil es Gelegenheit gibt, für Gott und die Wahrheit Zeugnis abzulegen, ist nur die höchste Steigerung der Anschauung, daß die Übel dazu da sind, die sittliche Kraft zu bewähren (siehe zu I 24, 1 Seite 301). Man sieht, wie weit gerade in diesem Punkte die Übereinstimmung zwischen Ep. und dem Neuen Testament geht.

Diss. II 1, 22 ff. *οὐ γὰρ τοῖς πολλοῖς πιστευτέον, οἳ λέγουσι μόνοις ἐξεῖναι παιδεύεσθαι τοῖς ἐλευθέροις, ἀλλὰ τοῖς φιλοσόφοις μᾶλλον, οἳ λέγουσι μόνους τοὺς παιδευθέντας ἐλευθέρους εἶναι .... οὐδεὶς τοίνυν ἁμαρτάνων ἐλεύθερός ἐστι.*

Vgl. die Ausführungen in IV 1.

Gal. 3, 28 *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος ... πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Joh. 8, 35 ff. *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας. ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε.*

Die Umwertung, welche Ep. hier mit dem Begriff der Freiheit vornimmt, findet in den damit verglichenen Bibelstellen natürlich keine vollständige Parallele; denn die griechische Anschauung, daß die höhere Bildung ein Vorrecht der

Freien sei, interessierte die *scriptores sacri* nicht. Um so größeren Nachdruck lege ich aber auf die Übereinstimmung in dem Hauptgedanken, daß nämlich die äußere Stellung des Menschen für sein Verhältnis zu Gott gar nicht in Betracht kommt, und daß nur die wahre, ethisch-religiöse Bildung wirklich freie Menschen macht. Auch der weitere Ausspruch Ep.'s, daß kein Sündigender frei ist, findet sich fast mit denselben Worten in der Rede Jesu bei Johannes. Wenn im Neuen Testament die Freiheit auf eine befreiende oder erlösende Tat Gottes zurückgeführt wird, so findet sich auch dazu eine Parallele bei Ep.: *ἠλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, sagt er IV 7, 17, in dem doppelten Sinn, daß jeder Mensch der Anlage nach frei geschaffen ist und daß er wirklich frei wird, sobald er Gottes Willen mit Bewußtsein in seinen Willen aufnimmt.

Diss. II 2, 12 *μὴ ἀντισπῶ· καὶ ποτὲ μὲν θέλε δουλεύειν ποτὲ δὲ μὴ θέλε, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας ἢ ταῦτα ἢ ἐκεῖνα ἢ ἐλεύθερος ἢ δοῦλος.*

Vgl. III 15, 13: *ἕνα σε δεῖ ἄνθρωπον εἶναι ἢ ἀγαθὸν ἢ κακόν.* IV 2, 4 ff.: *οὐδεὶς ἐπαμφοτερίζων δύναται προκόψαι . . . οὐ δύνασαι καὶ Θερσίτην ὑποκρίνασθαι καὶ Ἀγαμέμνονα.* IV 6, 30: *ἔργον ἔργῳ οὐ κοινωνεῖ.* Diss. fr. 28: es handelt sich um *μαίνεσθαι ἢ μή.*

Matth. 6, 24 *οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν* etc.

Matth. 12, 30 *ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν.*

Apoc. 3, 15 *ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός· οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός* etc.

In der Zurückweisung aller gesinnunglosen Halbheit und Unentschiedenheit, in dem Dringen auf eine volle und ganze Hingabe an die befreiende Wahrheit finden wir wiederum eine wichtige Übereinstimmung zwischen Ep. und dem Christentum (s. a. zu I 19, 25 auf Seite 298). Auch darin sind beide sich ähnlich, daß sie einerseits die theoretische Möglichkeit der Bekehrung für jeden Menschen festhalten, andererseits aber mit der tatsächlichen Scheidung der Menschen in Gute und Böse als mit einer sozusagen metaphysischen oder fatalistischen Notwendigkeit rechnen, jener Antinomie, von der

früher schon die Rede war. Nur daß das Neue Testament diesen dualistischen Gegensatz, wie er am schärfsten bei Johannes zum Ausdruck kommt (8, 23: *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ*), viel ernster und sozusagen tragischer nimmt als die Stoa, welche einen eigentlichen Schmerz über das Verlorensein der meisten nicht kennt.

Diss. II 3, 1 ff. *ὅτι μὲν ἄνθρωπος εἶ καὶ ἰδὼν γνώσεται· εἰ δ' ἀγαθὸς ἢ κακός, εἰ μὲν ἔμπειρός ἐστι διαγνῶναι τοὺς ἀγαθοὺς καὶ κακούς, γνώσεται· εἰ δ' ἄπειρος, οὐδ' ἂν μυριάκις γράψω αὐτῷ.*

II Kor. 3, 1 ff. *ἢ μὴ χρῄζομεν ὥς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν;* etc.

Es ist eine verhältnismäßig unbedeutende und doch nicht ganz uninteressante Parallele, die hier vorliegt. Ep. wendet sich, übrigens in Worten, die von dem Kyniker Diogenes stammen sollen, gegen die Sitte der Empfehlungsbriefe, mit welchen die Studenten der Philosophie bei einem neuen Meister sich einzuführen pflegten. Der Apostel Pl erwähnt merkwürdigerweise auch solche Empfehlungsbriefe, welche seine Gegner, die Fälscher des Evangeliums, den Christen in Korinth zu präsentieren beliebten, um sich bei ihnen zu beglaubigen und den „Heidenapostel“ zu verdrängen. Das Urteil, das er über solche Empfehlungen fällt — es ist eines der schönsten Worte des Apostels überhaupt — kommt im Kern auf dasselbe hinaus, was Diogenes-Ep. sagt, daß der wahrhaft Tüchtige sich durch sich selbst empfiehlt.

Diss. II 4, 5 *οὐ θέλεις οὖν ῥιφῆναί που καὶ αὐτὸς ἐπὶ κοπρίαν ὡς σκεῦος ἄχρηστον, ὡς κόπριον;*

Luk. 17, 1 ff. *οὐαὶ δι' οὗ (τὰ σκάνδαλα) ἔρχεται· λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ . . . ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν.*

Auch diese Parallele enthüllt uns nicht gerade eine inhaltlich wichtige Übereinstimmung. Immerhin ist bemerkenswert, worauf auch andere schon hingewiesen haben, daß auch Ep. das im Neuen Testament so beliebte Bild vom Gefäß von der ethischen Qualität der Menschen gebraucht[1]. Die Ähn-

[1] Auf die, ebenfalls von anderen schon angemerkte Übereinstimmung

lichkeit mit dem Ausspruch Jesu vom Ärgernis liegt aber tiefer, nämlich in dem heiligen Ernst, mit welchem auch Ep. die Unbrauchbarkeit und Schädlichkeit eines sittlich wurmstichigen Menschen vor Augen malt.

Diss. II 8, 1 *ὁ θεὸς ὠφέλιμος.*

Vgl. Ench. 31, 1: wir sollen allem, was geschieht, uns beugen *ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις.*

I Joh. 4, 16 *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.*

Vgl. Jak. 1, 17 *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ ... ἄνωθέν ἐστιν καταβαίνων ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.*

Es könnte vermessen erscheinen, dieses so nüchtern klingende stoische Dogma mit einem der herrlichsten Aussprüche des Neuen Testaments vergleichen zu wollen. Und doch bedeutet es für Ep. um nichts weniger als jener für den Christen; denn die Liebe Gottes spürt er eben auch nur in dem, was ihm Gott innerlich gegeben hat, und dieses ist für Ep. ein Absolutes, Unvergleichliches so gut wie für den Christen.

Diss. II 8, 10 *'οὐκ ἔστι θεῶν ἔργα κἀκεῖνα;'* (d. h. die Tiere) *ἔστιν, ἀλλ' οὐ προηγούμενα οὐδὲ μέρη θεῶν.*

Vgl. II 10, 2: *(κατὰ λόγον) κεχώρισαι θηρίων, κεχώρισαι προβάτων.*

Matth. 6, 26 *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά (τὰ πετεινά)· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;*

Die wesentliche Erhabenheit des Menschen über das Tier ist ein Hauptsatz der Stoa und eine selbstverständliche Voraussetzung des Christentums. Dies schließt beiderseits eine gewisse Schätzung der Tiere als gleichfalls von Gott geschaffener und erhaltener Wesen und eine Sympathie mit ihnen nicht aus. Die bekannte stoische Lehre, daß es keine Pflichten des Menschen gegen das Tier gebe, hat nur den Sinn, daß ein Rechtsverhältnis nur unter gleichstehenden, d. h. vernünftigen Wesen bestehen kann, und soll selbstverständlich eine Verwahrlosung der Tiere oder gar eine Grausamkeit gegen sie nicht rechtfertigen. — Was den anderen in dem

---

in dem Gebrauch des spätgriechischen Wortes *κοπρία* (Luk. 14, 35) sei nur nebenbei aufmerksam gemacht.

Spruch der Bergpredigt enthaltenen und auch dem Ep. vertrauten Gedanken betrifft, daß die ängstlich sorgenden Menschen von den sorglosen, allen Veränderungen sich leicht anpassenden Tieren beschämt werden, vgl. S. 8 ff. und Ep. I 9, 9 und III 24, 6.

Diss. II 10, 19 *οὐδεὶς δίχα ἀπωλείας καὶ ζημίας κακός ἐστι.*

Vgl. III 24, 42: *ὁ νόμος θεῖος . . . ὁ τὰς μεγίστας εἰσπρασσόμενος κολάσεις παρὰ ⟨τῶν⟩ τὰ μέγιστα ἁμαρτανόντων.* IV 1, 119. Besonders drastisch Diss. fr. 13.

Joh. 5, 29 *ἐκπορεύσονται . . . οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.*

Röm. 2, 9 *θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν.*

Daß jede Sünde sich rächt und Strafe nach sich zieht, ist eine gemeinsame Überzeugung der Stoa und des Christentums. Nach ersterer freilich ist die Strafe der Sünde sozusagen immanent als Verlust oder Verkümmerung alles dessen, was dem Leben wahren Wert und Freude verleiht. Diese tiefere Anschauung ist auch dem Neuen Testament, wenigstens den johanneischen Schriften nicht ganz fremd (Joh. 3, 18 ff.); aber auch sie können auf eine zeitlich nachfolgende, ewig dauernde Strafe der Sünde natürlich nicht verzichten.

Diss. II 11, 16 *καὶ πῶς οἷόν τε ἀτέκμαρτα εἶναι καὶ ἀνεύρετα τὰ ἀναγκαιότατα ἐν ἀνθρώποις;*

Vgl. III 24, 2: *ὁ γὰρ θεὸς πάντας ἀνθρώπους ἐπὶ τὸ εὐδαιμονεῖν, ἐπὶ τὸ εὐσταθεῖν ἐποίησεν.*

I Tim. 2, 4 *θεοῦ, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν.*

Vgl. II Petr. 3, 9; Joh. 1, 17 und Hebr. 1, 2 und S. 289 ff.

Dieses Wort Ep.'s ist eines der allerherrlichsten Zeugnisse für seinen unverwüstlichen, gläubigen Optimismus: der Gedanke, daß Gott den Menschen im Zweifel darüber gelassen haben könnte, ob und wie er glücklich werden kann, ist ihm unfaßbar und unerträglich. Die Freude darüber, daß es Gott gefallen hat, durch Christus seinen Heilswillen, die seligmachende Wahrheit zu offenbaren, atmet das ganze Neue Testament, wenn schon natürlich die Anschauung, daß Gott

gleichsam dazu verpflichtet gewesen sei, bei dem von Haus aus wesentlich anderen Gottesbegriff hier nicht Platz finden kann.

Diss. II 14, 12 ff. *τὸν ἐκείνοις (τοῖς θεοῖς) ἀρέσοντα καὶ πεισθησόμενον ἀνάγκη πειρᾶσθαι κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῦσθαι ἐκείνοις . . . ὡς θεοῦ τοίνυν ζηλωτὴν τὰ ἑξῆς πάντα καὶ ποιεῖν καὶ λέγειν.*

Matth. 5, 48 *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.*

Eph. 5, 1 *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ.*

Wie die sogenannten ethischen Religionen, so nimmt auch die stoische Philosophie es als unbewiesene Voraussetzung in Anspruch, daß Gott ein ethisch absolut vollkommenes Wesen ist. So ergibt sich von selbst, daß das Streben nach sittlicher Vollkommenheit auch als Streben nach Gottähnlichkeit oder Gottgleichheit gefaßt werden kann. Im Neuen Testament bleibt aber natürlich die Distanz zwischen Gott und Mensch sorgfältiger gewahrt als bei Ep., der den Ausspruch wagt: *σὺ θεὸς εἶ, ὦ ἄνθρωπε* (II 17, 33. Vgl. II 19, 27).

Diss. II 14, 18 *νῦν γὰρ σὺ ἐλήλυθας πρὸς ἐμὲ ὡς μηδενὸς δεόμενος. τίνος δ᾽ ἂν καὶ φαντασθείης ὡς ἐνδέοντος;* etc.

Vgl. III 9, 8; III 14, 8: ein Grundfehler ist die *οἴησις*, die Meinung *μηδενὸς προςδεῖσθαι.*

Matth. 19, 20 *λέγει αὐτῷ ὁ νεανίσκος· ταῦτα πάντα ἐφύλαξα· τί ἔτι ὑστερῶ;*

Der Gedanke, daß das größte Hindernis für die Bekehrung in dem mangelnden Gefühl der inneren Armut und Leere liegt, ist schon zu I 26, 15 (S. 302 ff.) erörtert worden. Die hier verglichenen Stellen, von denen ich jedoch nur den Anfang hersetzen konnte, haben aber außer diesem Grundgedanken noch eine besondere merkwürdige Ähnlichkeit. Beidemal handelt es sich um eine wirklich stattgehabte Unterredung, beidemal ist es ein mit zeitlichen Gütern gesegneter und bis zu einem gewissen Grad nach Ehrbarkeit und Gerechtigkeit strebender Mann, der zum Meister mit der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Frage kommt „was fehlt mir noch?“ Wie der reiche Jüngling von den göttlichen Geboten sagt:

„das habe ich alles gehalten“, so gibt Ep. dem römischen Großen das Zeugnis *τὰ καθήκοντα ἀποδίδως*, freilich nicht ohne den schneidend ironischen Zusatz „Deinem Wohltäter verstehst du Gutes zu vergelten, deinem Widersacher Böses“. Beidemal wird dem satten Glücksmenschen zum Bewußtsein gebracht, daß ihm zum wahren Glück das Wichtigste, ja so gut wie alles fehle. Die Epiktetstelle gehört übrigens zum Schönsten in den Diatriben und ist es wert, ganz und im Zusammenhang gelesen zu werden.

Diss. II 16, 42 ff. *τόλμησον ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεὸν εἰπεῖν ὅτι ‘χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς’ ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμι* etc.

Vgl. III 24, 95 ff. *πῶς τὴν αὑτοῦ χώραν ἐκπληρώσῃ εὐτάκτως καὶ εὐπειθῶς τῷ θεῷ* IV 1, 89.

Röm. 8, 38 *οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ . . . δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ.*

Phil. 4, 12 *οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν.*

Matth. 5, 16 *λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* etc.

Hebr. 12, 2 *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν.*

Auch dieser Passus bis zum Schluß des Kapitels gehört zu den Perlen der epiktetischen Diatriben. Es handelt sich hier weniger um einzelne Gedanken oder Gedankenprägungen, die mit neutestamentlichen zu vergleichen wären, sondern um den ganzen religiösen Geist, den diese Expektoration atmet und der uns auf Schritt und Tritt an die heiligsten Worte und die erhabensten Mahnungen des Neuen Testaments erinnert. Besonders hervorzuheben ist der Gedanke, daß der Weise sein Leben, in welcher äußeren Lage, welchem Beruf er auch sei, so zu führen gesonnen ist, daß es zu einer Rechtfertigung oder Verherrlichung Gottes vor den Menschen wird, und daß die innere Heiligung des ganzen Wesens nicht anders geschehen kann als in stetem Aufblick zu Gott (vgl. III 21, 12; 22, 3; 24, 114).

Diss. II 18, 28 *μέγας ὁ ἀγών ἐστι, θεῖον τὸ ἔργον . . . τοῦ θεοῦ μέμνησο, ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.*

Eph. 6, 11 *ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου.*

Die Art, wie Ep. hier den methodischen Kampf gegen die Sünde lehrt, hat bei aller Verschiedenheit doch auch große Ähnlichkeit mit den entsprechenden Mahnungen des Neuen Testaments, beispielsweise mit dem schwungvollen Aufruf des Epheserbriefes. Die Wichtigkeit und der Ernst des Kampfes, die Herrlichkeit des Kampfpreises und die Notwendigkeit des göttlichen Beistandes, letztere von Ep. freilich wesentlich nüchterner verstanden, wird beiderseits, oft in überraschend ähnlichen Wendungen ans Herz gelegt.

Diss. II 22, 30 *ποῦ γὰρ ἀλλαχοῦ φιλία ἢ ὅπου πίστις, ὅπου αἰδώς, ὅπου δόσις τοῦ καλοῦ, τῶν δ' ἄλλων οὐδενός;*

Acta 4, 32 *τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία καὶ . . . ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά.*

Die schönen Ausführungen Ep.'s über die wahre Freundschaft, die in dem angeführten Satz wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt sind, können uns wohl erinnern an das Ideal der Freundschaft und Gemeinschaft, wie es in den ersten Christengemeinden verwirklicht war. Wenn auch *πίστις* bei Ep. nicht Glaube sondern Treue bedeutet, so ist doch auch nach seiner Ansicht ein Glaube an ein göttliches Ziel, an ein heiliges Gut nötig, und dieser Glaube allein vermag wirkliche und dauernde herzliche Gemeinschaft unter den Menschen zu wirken.

Diss. II 22, 36 *τοῦ ἀνομοίου ἀνεκτικός, πρᾶος πρὸς αὐτόν, ἥμερος, συγγνωμονικὸς ὡς πρὸς ἀγνοοῦντα . . . οὐδενὶ χαλεπός.*

Kol. 3, 12 *ἐνδύσασθε οὖν . . . σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων* etc.

Vgl. I Kor. 13, 4: *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ.*

Die epiktetische Schilderung der geselligen Tugenden des Weisen, die Hervorhebung der Sanftmut, Nachsicht, Verträglichkeit usw. zeigt trotz aller Unterschiede (z. B. in der Begründung der verzeihenden Nachsicht) eine so große Verwandtschaft mit der christlichen Seelenstimmung, daß ich

diese Parallelen, obwohl sie zu den bekanntesten und abgegriffensten gehören, nicht übergehen zu dürfen glaubte.

Diss. II 23, 34 *ἀλλὰ τὸ μέγα τοῦτο, ἀπολιπεῖν ἑκάστῳ τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἣν ἔχει καὶ ἀπολιπόντα ἰδεῖν τὴν ἀξίαν τῆς δυνάμεως καὶ τὸ κράτιστον τῶν ὄντων καταμαθεῖν καὶ τοῦτο ἐν παντὶ μεταδιώκειν.*

Vgl. III 24, 50: *οὐδὲν ποιεῖ τοῦ δόξαι ἕνεκα.*

Phil. 2, 3 *μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν.*

I Kor. 13, 4 *ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται.*

Ep. spricht hier von den *δυνάμεις*, d. h. von den individuellen (leiblichen oder geistigen) Gaben und Vorzügen, welche man neidlos, doch ohne sie zu überschätzen, anerkennen soll. Dies kann man um so eher, wenn man stets den Blick gerichtet hält auf das eine höchste Gut, das jedem zugänglich ist und vor dessen Glanz alle die nur zufälligen oder individuellen Vorzüge erblassen. Im Neuen Testament spielen ja wohl diese individuellen Unterschiede in der Begabung der Menschen eine noch geringere Rolle als bei Ep., und die demütige Unterordnung, welche Phil. 2 gefordert wird, ist gewiß weniger mit Bezug auf äußere Gaben, sondern auf die erreichte Stufe des geistlichen Lebens gemeint. Immerhin wird die Freiheit von Neid, Ehrgeiz und Hoffart ganz allgemein verlangt und auf dem geistlichen Gebiet selbst gab es ja, wie wir aus den Korintherbriefen wissen, gewisse *δυνάμεις* wie Zungenreden und Prophetie und einen ungesunden, ehrgeizigen Wetteifer darnach. Gemeinsam ist jedenfalls dem Ep. und dem Neuen Testament die verhältnismäßige Geringschätzung aller individuellen Vorzüge gegenüber dem einen universalen Heilsgut, in dessen Besitz es keine Gradunterschiede mehr gibt, zum mindesten keine solchen, welche Neid oder Hoffart bewirken könnten.

Diss. II 24, 16 *εἰσί τινες ἡμῖν φυσικαὶ προθυμίαι καὶ πρὸς τὸ λέγειν, ὅταν ὁ ἀκουσόμενος φανῇ τις, ὅταν αὐτὸς ἐρεθίσῃ.*

Matth. 13, 11 ff. *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται . . . ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν.*

In dem ganzen Kapitel beschäftigt sich Ep. mit einem Manne, der, offenbar ohne ernstliches Interesse für seine Lehre und ohne den Gedanken, daß er etwas von ihm lernen könnte, sich in eine Unterredung mit ihm einlassen, wir würden sagen, ihn interviewen möchte. Ep. erfüllt ihm den Wunsch nicht und erklärt ihm ausführlich die Gründe, daß nämlich auch der Lehrer nicht immer lehren kann, wann er will, sondern bis zu einem gewissen Grad abhängig ist von dem geistigen *habitus* oder der seelischen Disposition, die der Hörer mitbringen muß und die erst einen Kontakt zwischen beiden herstellt und die Lust zum Reden, zur geistigen Einwirkung in dem Lehrer auslöst. Der ganze Gedankengang erinnert an das, was zu I 29, 30 (S. 305) ausgeführt wurde. Auch dort war davon die Rede, daß der Philosoph unter Umständen sein Bestes bei sich zu behalten hat, wenn er nämlich sieht, daß die geistigen Voraussetzungen, um verstanden zu werden, fehlen. Während aber dort das keusche Schweigen, die stolze Zurückhaltung empfohlen war in dem Sinne, daß der Philosoph nicht in eitler Prahlerei oder aufdringlicher Bekehrungssucht sein Heiligstes am unrechten Platze preisgeben solle, handelt es sich hier um eine scheinbare pädagogische Pflicht, der sich Ep. entzieht[1], weil er nämlich den Hörer, der ihn hören will, nicht wert achtet, sich mit ihm abzugeben. Die persönlichen Momente, die seine Abneigung bedingen, kommen im Lauf des Vortrags immer deutlicher zum Vorschein. Das Evangelium bietet, außer dem angeführten Spruch Jesu, noch manche Parallele zu diesem scheinbar trotzig spröden Verhalten Ep.'s. Man erinnere sich an den Ton, auf welchen das ganze Evangelium Johannis gestimmt ist, sobald Jesus es mit den Juden zu tun hat, die er ja auch keiner sachlichen Auseinandersetzung würdigt, sondern als Leute behandelt, die von vornherein für seine Wahrheit unempfänglich sind. Ja man kann sogar die merkwürdige Stelle beiziehen, wo es heißt, Jesus habe in Nazareth nicht viele Wunder tun können um ihres Unglaubens

[1] Daß Ep. sonst dieser pädagogischen Berufspflicht gewissenhaft eingedenk ist, zeigt die Unterredung mit dem eitlen Jüngling, den er trotz seiner Entartung doch noch als *λόγου ἀκουστικός* behandelt, weil er eben noch jung und deshalb besserungsfähig ist (S. 22 ff.).

willen (Matth. 13, 58). Es handelt sich eben auch hier um gewisse Hindernisse in den Seelen der Menschen, wodurch eine fruchtbare Einwirkung auf sie von seiten der Geistbegabten unmöglich gemacht wird.

Diss. II 26, 1 *ἐπεὶ γὰρ ὁ ἁμαρτάνων οὐ θέλει ἁμαρτάνειν ἀλλὰ κατορθῶσαι, δῆλον ὅτι ὃ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ.*

4: *ὃ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ.*

Röm. 7, 15 *οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ.*

Die äußere Ähnlichkeit dieser Aussprüche ist so in die Augen springend, daß ich sie nicht ganz übergehen wollte. Wie grundverschieden aber der eigentliche Sinn dieses unfreiwilligen Tuns des Bösen ist, habe ich S. 60 ff. eingehend gezeigt. Zur weiteren Bestätigung weise ich noch darauf hin, daß Ep. hier sagt, sobald einer den Widerspruch, in dem er sich befindet, erkannt habe, müsse er sich ihm mit Notwendigkeit entwinden, während nach Pl eben dies das Traurige ist, daß der Mensch aus diesem Widerspruch durch eigene Kraft nicht herauskommt.

Dissert. III 3, 8 *ὁ ἐκτός τινων ἐκχωρῶν οὗτος τοῦ ἀγαθοῦ τυγχάνει.*

Matth. 10, 39 (u. Parallelstellen) *ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.*

Der Sinn des epiktetischen Wortes ist folgender: „Wer, um seine Pflicht (gegen Vater, Bruder usw.) zu erfüllen, sich selbst überwindet und ein Opfer bringt an äußeren Gütern, der wird eben dadurch, daß er, im Gehorsam gegen Gott, diese verliert, des wahren Gutes teilhaftig“, stimmt also vollständig mit dem berühmten, tiefsinnigen Worte Jesu überein.

Diss. III 4, 3 *τίνας γὰρ ἔχουσιν μιμήσασθαι οἱ πολλοὶ ἢ τοὺς ὑπερέχοντας ὑμᾶς;*

Matth. 5, 13 *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται;*

Ganz trefflich und überaus fein und lehrreich ist die Lektion, die Ep. hier keinem Geringeren als dem Statthalter

von Epirus erteilt, der bei einem Schauspiel durch unwürdiges *σπουδάζειν* ein schlechtes Beispiel gegeben hatte. Ihm bringt er in eindringlichster Weise zum Bewußtsein, daß solche prominente Persönlichkeiten, wo sie sich öffentlich zeigen, eine große Verantwortung haben und sich in acht nehmen müssen, die öffentliche Moral nicht irre zu führen. Es handelt sich dabei ja freilich nicht um einen Philosophen, den wir eher mit den Jüngern Jesu vergleichen könnten, sondern nur um einen Gebildeten überhaupt, der eine hervorragende Stellung einnimmt. Aber nur um so wertvoller ist uns diese Auslassung Ep.'s, weil sie zeigt, daß er gelegentlich auch von dem Piedestal der philosophischen Ethik heruntersteigen und sich auf den Standpunkt der Ethik des gemeinen Mannes stellen kann. Der Grundgedanke, daß, wer einen besonders verantwortlichen Beruf hat und vielen ein Vorbild sein soll, durch würdeloses oder gewissenloses Benehmen auch besonders großen Schaden anrichten kann und die Möglichkeit der moralischen Hebung der menschlichen Gesellschaft in seinem Teil zu Schanden macht, ist Ep. und Jesus gemeinsam.

Diss. III 5, 7 ff. *ἐμοὶ μὲν γὰρ καταληφθῆναι γένοιτο μηδενὸς ἄλλου ἐπιμελουμένῳ ἢ τῆς προαιρέσεως τῆς ἐμῆς* etc.

Vgl. IV 10, 12 ff., wo Ep. die Ausübung einer gemeinnützigen Tat noch über diese sittliche Arbeit an sich selbst stellt.

Luk. 12, 37 *μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος εὑρήσει γρηγοροῦντας.*

Apok. 16, 15 *μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ.*

Der Wunsch, den Ep. in dieser schönen Stelle ausspricht, vom Tode betroffen zu werden in innerer Sammlung und energischer Konzentration auf das Eine, was not tut, entspricht ganz und gar der im Neuen Testament so häufig ausgesprochenen Forderung der Wachsamkeit und steten Bereitschaft auf das Kommen des Herrn. Freilich erscheint hier diese Würdigkeit und Bereitschaft nur als Mittel zu dem Zweck des Eingangs in das himmlische Reich, während Ep. darin nur die letzte und endgültige Bestätigung eines im Gehorsam gegen Gott vollbrachten Lebens erblickt.

Diss. III 7, 17 *καὶ αὐτοὶ γὰρ ἄλλα λέγομεν, ἄλλα δὲ ποιοῦμεν; ἡμεῖς λέγομεν τὰ καλά, ποιοῦμεν τὰ αἰσχρά.*

Vgl. III 24, 38 und III 21, 3: *δεῖξόν τινα ἡμῖν μεταβολὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦ σεαυτοῦ.* Ench. 46, 2.

Matth. 7, 21 *ἄρα γε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς* etc.

In seiner Auseinandersetzung mit dem vornehmen Epikureer gelangt Ep. in ehrlichem Freimut und köstlicher Selbstironie zu dem Paradoxon: „Ihr Epikureer unterscheidet euch eigentlich in nichts von uns Stoikern, denn bei beiden stimmt Glauben und Tun nicht überein“ (vgl. Ench. 52, 2). Das streng verwerfende Urteil, das unser Philosoph damit über seine Schule, sich selbst mit eingeschlossen, fällt, ist natürlich *cum grano salis* zu verstehen. Andererseits besagt der Spruch Jesu nichts anderes, als daß es immer auch „Christen“ geben wird, welche „Anderes sagen, Anderes tun“.

Diss. III 7, 21 *σοὶ καλὴν γυναῖκα φαίνεσθαι μηδεμίαν ἢ τὴν σήν.*

Vgl. II 23, 12: *εἰ δὲ δεῖ τὴν τοῦ τινος ἰδεῖν γυναῖκα καὶ πῶς, τίς λέγει; ἡ προαιρετική.* II 18, 15.

Matth. 5, 28 *πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.*

Daß die Ausdehnung der Heiligungspflicht auf das Innenleben, auf die Wünsche und Gedanken des Herzens, nicht erst im Christentum vollzogen wurde, zeigt die Stoa und besonders Ep., aber auch schon Seneka und später M. Aurel deutlich. Die Übereinstimmung Ep.'s mit Jesus in dem speziellen Fall, um den es sich in den verglichenen Stellen handelt, ist augenscheinlich. Aber auch über die Herzensreinheit überhaupt hat Ep. goldene Worte gesprochen (IV 11 Titel *περὶ καθαριότητος*; III 22, 93).

Diss. III 9, 21 *ἀπλήρωτός σου ἐστὶν ἡ ἐπιθυμία, ἡ ἐμὴ πεπλήρωται.*

Joh. 10, 10 *ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν.*
II Kor. 9, 8 *ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες* etc.

Ein großes Wort: „Mein Begehren ist gestillt!“ Ein volles

philosophisches Äquivalent für die religiöse Wunschlosigkeit nach außen im beseligenden Gefühl der Gemeinschaft mit Gott (s. auch S. 18).

Diss. III 10, 17 *ποῦ οὖν ἔτι καιρὸς τοῦ φοβεῖσθαι; ποῦ οὖν ἔτι καιρὸς ὀργῆς . . . ὅτι ἔξω τῆς προαιρέσεως οὐδέν ἐστιν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν.*

Vgl. Ench. 18: *ἐμοὶ πάντα αἴσια σημαίνεται, ἐὰν ἐγὼ θέλω.*

Röm. 8, 28 *οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* etc.

Die besonders schwungvolle Art, mit der Ep. hier den unzählige Male gepredigten Grundsatz der Autarkie und Ataraxie des Weisen verkündigt, kann uns immerhin erinnern an jene vielleicht schönste Stelle im Neuen Testament, wo Pl sich nicht genug tun kann, in ähnlichen rhetorischen Fragen die Fülle des Glückes und Friedens zu schildern, die im Bewußtsein der Erlösung beschlossen ist.

Diss. III 13, 12 *ταύτην τὴν εἰρήνην τις ἔχων . . . ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκηρυγμένην διὰ τοῦ λόγου οὐκ ἀρκεῖται ὅταν⟨ᾖ⟩ μόνος;*

Joh. 16, 33 *ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε.*

Auch Ep. kennt den Begriff des inneren Friedens und preist ihn begeistert als eine frohe Botschaft von Gott, verkündigt durch den Logos. Dieser ist freilich, wie wir gesehen haben (S. 188 ff.), nicht der persönliche Logos des johanneischen Prologs, sondern vielmehr die unpersönliche, aber jeden erst zur Person bildende allgemein menschliche Vernunft.

Diss. III 15, 1 (und Ench. 29) *ἑκάστου ἔργου σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα καὶ οὕτως ἔρχου ἐπ' αὐτό.*

Vgl. Ench. 22: *εἰ φιλοσοφίας ἐπιθυμεῖς, παρασκευάζου αὐτόθεν ὡς καταγελασθησόμενος.*

Luk. 14, 28 *τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομῆσαι οὐχὶ πρῶτον καθίσας ψηφίζει τὴν δαπάνην* etc.

Vgl. Luk. 9, 62.

Was Jesus mit diesen anschaulichen Bildern lehren will, ist, wie die Nutzanwendung in Vers 33 zeigt, genau dasselbe, was Ep. hier und öfter den Leuten ans Herz legt: wer ein Philosoph werden will, muß sich darüber klar sein, was er

alles drangibt und was er an geistiger Energie aufwenden muß, um zum Ziel zu gelangen; widrigenfalls er kläglich scheitern muß.

Diss. III 16, 1 *ἀνάγκη τὸν συγκαθιέντα τισὶν ἐπιπλέον ... ἢ αὐτὸν ἐκείνοις ἐξομοιωθῆναι ἢ ἐκείνους μεταθεῖναι ἐπὶ τὰ αὑτοῦ.*

Diss. III 16, 11 *διὰ τοῦτο καὶ τῶν πατρίδων συμβουλεύουσιν ἀποχωρεῖν οἱ φιλόσοφοι, ὅτι τὰ παλαιὰ ἔθη περισπᾷ καὶ οὐκ ἐᾷ ἀρχὴν γενέσθαι τινα ἄλλου ἐθισμοῦ.*

Vgl. Ench. 33, 6.

II Kor. 6, 14 *μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τὶς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ;* etc.

Für eine neugegründete Religionsgemeinschaft versteht es sich von selbst, daß ihre Bekenner zusammenhalten und den Verkehr mit Andersgläubigen meiden oder auf das Notwendigste beschränken. Die Jünger Jesu wußten es nicht anders, als daß sie, wie ihr Meister selbst, die seitherigen Beziehungen zu lösen hatten. Diese Absonderung hatte zunächst nur den Zweck des Bekenntnisses vor der Welt, erst in zweiter Linie stand das pädagogische Motiv der Bewahrung vor schädigenden Einflüssen des Umgangs mit „Ungläubigen“. Nichtsdestoweniger konnte auch dieses Motiv große Bedeutung erlangen, wie die Warnung des Apostels an die Korinther zeigt. Ep. verbietet seinen Schülern den Verkehr mit der „Welt“ lediglich aus pädagogischen Rücksichten; dem Gefestigten, dem Weisen schadet die *συμπεριφορά*, die Anbequemung an die Sitten der Welt nichts, ist für ihn vielmehr gerade eine Gelegenheit zur Erweisung vollendeter Selbstbeherrschung und Geistesfreiheit. Interessant jedoch und mit der Praxis Jesu ganz übereinstimmend ist der nach Ep. von den Stoikern erteilte Rat, die Vaterstadt zu verlassen, weil nur durch Loslösung aus den gewohnten Verhältnissen ein neuer ethischer Grund gelegt werden kann.

Diss. III 21, 16 *οὐκ ἐσθῆτα ἔχεις ἣν δεῖ τὸν ἱεροφάντην ... οὐχ ἥγνευκας ὡς ἐκεῖνος* etc.

Matth. 22, 12 *ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου;*

Der Grund, warum ich die beiden Stellen vergleiche, ist nicht etwa bloß das äußerliche Moment, daß beidemal das festliche Kleid, als Symbol der festlichen, des heiligen Aktes würdigen Stimmung und Gesinnung, vermißt wird. Denn bei Ep. ist das Kleid des Hierophanten nur ein verhältnismäßig nebensächlicher Punkt in der Reihe der Bedingungen für die würdige Ausübung der Mysterien; ferner handelt es sich bei ihm um den hohen Beruf eines Lehrers der Menschheit, neutestamentlich gesprochen eines Apostels, während das Gleichnis Jesu nur die Anteilnahme an dem göttlichen Gnadengut im Auge hat. Von diesen Unterschieden abgesehen offenbart sich aber allerdings eine bedeutsame Übereinstimmung: Ep. wie Jesus verlangt, daß das Heilige heilig erfaßt und betrieben und nicht durch frivole Menschen profaniert werde. Die Ausführung Ep.'s muß man ganz lesen, um sich davon zu überzeugen, nicht nur, wie hoch er von dem göttlichen Beruf des Philosophen als Erziehers dachte, sondern auch mit welchem Ernst und tiefreligiösem Sinn er die überlieferten kultischen Ordnungen, hier speziell das Mysterienwesen, erfaßte, und wie nichtig, jedenfalls soweit es den Ep. betrifft, das herkömmliche Gerede ist, wonach die Stoiker nur zum Schein oder mit einer gewissen *reservatio mentalis* die religiösen Gebräuche bejaht und an ihnen teilgenommen haben.

Diss. III 22, 23 (*ὁ Κυνικὸς*) *ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς ὅτι πεπλάνηνται.*

II Kor. 5, 20 *ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν . . . καταλλάγητε τῷ θεῷ.*

Das epiktetische Ideal des *Κυνικός* als eines Boten Gottes an die Menschheit wurde längst als ein merkwürdiges Gegenstück zum christlichen Begriff des Apostolats erkannt. Man kann dies anerkennen und sich freuen über die Übereinstimmung des Typus bis hinein in die speziellsten Züge, ohne deshalb eine bewußte Übertragung von der einen nach der anderen Seite anzunehmen.

Diss. III 22, 61 *ὅπου γὰρ ταραχαὶ καὶ λῦπαι . . . καὶ φθόνοι καὶ ζηλοτυπίαι, ποῦ ἐκεῖ πάροδος εὐδαιμονίας;*

Jak. 3, 16 *ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.*

Auf die Übereinstimmung des Gedankens, der bei Ep. jedenfalls mehr Substanz hat als bei Jakobus, lege ich hier weniger Gewicht als auf die immerhin bemerkenswerte Ähnlichkeit seiner sprachlichen Fassung.

Diss. III 22, 69 *τοιαύτης δ' οὔσης καταστάσεως, οἵα νῦν ἐστιν, ὡς ἐν παρατάξει, μή ποτ' ἀπερίσπαστον εἶναι δεῖ τὸν Κυνικὸν ὅλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ;*

I Kor. 9, 12 *ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ πάντα στέγομεν ἵνα μή τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.*

Wie Pl auf seine Freiheit verzichtet, um seiner Arbeit am Evangelium keinen Abbruch zu tun, so muß der Kyniker Ep.'s unverehelicht bleiben, um dem Dienst Gottes sein ganzes Leben weihen zu können. Die Äußerung, daß der Philosoph sozusagen auf dem Kriegsfuß mit der Welt lebt, ist nicht als pessimistisches Urteil über seine Zeit zu verstehen, als wäre diese besonders schlecht, sondern will nur den tatsächlichen Zustand des menschlichen Lebens bezeichnen im Gegensatz zu dem auch nach Ep.'s Sinn utopischen Ideal eines Staates von Weisen (S. 35 ff.).

Diss. III 24, 15 *οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος ὀρφανός, ἀλλὰ πάντων ἀεὶ καὶ διηνεκῶς ὁ πατήρ ἐστιν ὁ κηδόμενος.*

Joh. 14, 18 *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.*

Joh. 16, 32 *οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστιν.*

Einer der schönsten Gedanken des Christentums, die Überzeugung von der steten hilfreichen Gegenwart Gottes, ist auch von Ep. ausgesprochen worden, hat aber natürlich in seinem Munde einen geringeren Gefühlswert als dort, in dem Maße, als ihm der reine, unvermischte Theismus fehlt (s. a. zu I 3, 1 auf Seite 289).

Diss. III 24, 31 ff. *οὐκ οἶσθ' ὅτι στρατεία τὸ χρῆμά ἐστι;*

II Tim. 2, 3 ff. *συνκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ.*

Vgl. I Kor. 9, 7.

Wie das Bild vom Wettkampf so wird auch das vom Kriegsdienst, wiewohl seltener als von Ep. und, wie jenes, hauptsächlich von Pl und in den Pastoralbriefen gebraucht. Freilich hat Ep. dabei mehr allgemein die Unterordnung unter die Befehle des Feldherrn, das Neue Testament mehr das willige Erdulden und den Kampf gegen die objektiven, dämonischen Feinde des Seelenheils im Auge.

Diss. III 24, 60 *μεμνημένος ὅτι πρῶτον δεῖ θεοῖς εἶναι φίλον.*

Jak. 4, 4 *οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν;*

Zum rechten Verständnis des epiktetischen Ausspruchs muß ich beifügen, daß es sich hier um eine sogenannte Kollision der Pflichten, in diesem Fall der Verwandtenliebe mit der persönlichen sittlichen Würde handelt. Selbstverständlich ist die erstere, d. h. die Übernahme einer nach gemeinem Urteil durch sie geforderten Handlung, keine Pflicht, sobald die Treue gegen sich selbst, beziehungsweise gegen Gott dadurch verletzt würde. Der Spruch des Jakobus gleicht dem des Ep. freilich mehr nur äußerlich, denn unter der Weltfreundschaft ist wohl nicht irgend eine Pflichtenkollision sondern die einfache, egoistische Verleugnung der Christenpflicht gemeint. Was Ep. meint, ist aber ganz nach Jesu Sinn, der das große Wort gesprochen hat: „Wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mein Bruder, meine Schwester und Mutter" (Matth. 12, 50).

Diss. III 24, 81 *οὐκ ἀρνήσῃ καὶ ὅσα ἔμαθες εἰδέναι, ἵνα μὴ διαβάλῃς τὰ θεωρήματα ὡς ἄχρηστα;*

Vgl. III 21, 22: *μὴ προστρίβου καὶ αὐτὸς αἶσχος φιλοσοφίᾳ διὰ σαυτοῦ μηδὲ γίνου μέρος τῶν διαβαλλόντων τὸ ἔργον.*

III 26, 13; IV 8, 9 ff.

Röm. 2, 23 *ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις;*

Die Kongruenz ist hier eine ganz vollkommene. Ep. rät dem Menschen, der nur, um damit prahlen zu können, die philosophische Theorie sich angeeignet hat, aber nicht daran denkt, sein Leben danach einzurichten, lieber das Gelernte

zu verleugnen als die Philosophie durch seinen Lebenswandel zu kompromittieren; Pl straft die Juden, die mit dem Gesetz (also auch mit einem theoretischen Besitz) sich brüsten, aber durch ihr gesetzwidriges Leben den Urheber dieses Gesetzes verunehren und vor der Welt diskreditieren (vgl. S. 152).

Diss. III 24, 108 *ὅταν σε ἡ φαντασία δάκνῃ* (*τοῦτο γὰρ οὐκ ἐπὶ σοί*), *ἀναμάχου τῷ λόγῳ . . . μὴ ἐάσῃς ἐνισχύειν μηδὲ προάγειν ἐπὶ τὰ ἑξῆς.*

Jak. 1, 14 *ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν.*

Was das Neue Testament eine Versuchung nennt, die von der eigenen bösen Lust (beziehungsweise vom Teufel) ausgeht, ist dem Ep. ein *δάκνεσθαι ὑπὸ φαντασίας*, das er ausdrücklich für etwas Unwillkürliches erklärt, ohne sich über Ursprung und Art dieser Reizung näher auszusprechen. Wenn aber in diesem Punkt seine Anschauung von der biblischen jedenfalls erheblich abweicht, so erinnert doch die Art, wie Ep. auf Grund scharfer psychologischer Beobachtung den Übergang der Reizung in Sünde beschreibt, merkwürdig an das im Jakobusbrief gebrauchte Bild von der Empfängnis, welchem eine ganz ähnliche Vorstellung zugrunde liegt.

Diss. III 25, 2 *οὐ γὰρ ἀποκνητέον τὸν ἀγῶνα τὸν μέγιστον ἀγωνιζομένοις ἀλλὰ καὶ πληγὰς ληπτέον.*

Vgl. IV 9, 14: *πρῶτον μὲν κατάγνωθι τῶν γιγνομένων, εἶτα καταγνοὺς μὴ ἀπογνῷς σεαυτοῦ.*

Ench. 48, 3: *ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον.*

Hebr. 12, 1 *δι᾽ ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα* etc.

Epiktet verlangt keine einmalige völlige Bekehrung, sondern rechnet damit, daß die neuen Lebensgrundsätze, deren erstmalige ernsthafte Erfassung allerdings ein zentraler Akt, eine Art Wiedergeburt ist, erst allmählich erstarken, womit von selbst gegeben ist, daß sündige Rückfälle noch vorkommen. Er ist zufrieden, wenn einer ernstlich kämpft, durch eine Niederlage sich nicht entmutigen läßt, dagegen auch sich nicht

ans Erliegen gewöhnt, vielmehr durch jeden Fall achtsamer, vorsichtiger und damit auch widerstandsfähiger wird. Im Neuen Testament hat natürlich die Bekehrung einen weit akuteren Charakter und soll, wenigstens in der Idee, eine völlige Reform des Lebens unmittelbar zur Folge haben: grobe Verfehlungen wenigstens sollen dem „Erlösten“ eigentlich innerlich unmöglich sein, und nach dem Hebräerbrief schließt sogar eine wissentliche Sünde (die es allerdings für Ep. nicht gibt) definitiv vom Heile aus (10, 26)[1]. In der Praxis aber konnte natürlich dieser hohe Standpunkt nicht ganz festgehalten werden. Was Ep. jedenfalls mit der neutestamentlichen Anschauung gemein hat, das ist einerseits die Vorstellung von der ernsten Verantwortung, die der Mensch mit seiner Bekehrung auf sich nimmt, andererseits die weitherzige Nachsicht mit den „Gefallenen“, die keinem erlaubt, an sich selbst ganz zu verzweifeln.

Diss. IV 1, 151 *σὺ οὖν ἐλεύθερος εἶ; θέλω νὴ τοὺς θεοὺς καὶ εὔχομαι, ἀλλ᾽ οὔπω δύναμαι ἀντιβλέψαι τοῖς κυρίοις.*

Vgl. IV 12, 19: *δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον, ἀλλ᾽ ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς.*

Phil. 3, 12 *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω* etc.

Die Bescheidenheit, die Ep. hier in der Selbstbeurteilung offenbart, darf, wie früher ausgeführt wurde (S. 15 ff.), nicht zu falschen Folgerungen verwendet werden. Sie steht etwa auf demselben Niveau wie das Bekenntnis des Apostels, der auch keineswegs damit sagen will, daß er noch irgendwie unter der Herrschaft der Sünde stehe, sondern nur, daß er sich noch nicht absolut ausgereift und vollkommen würdig für den Eintritt ins himmlische Leben fühle. Ein eigentliches Bekenntnis der Sündhaftigkeit oder der sittlichen Unvollkommenheit, wie es z. B. Jak. 3, 2 viel direkter und rück-

---

[1] Übrigens ist dem Ep. auch diese Betrachtung nicht fremd, daß nämlich ein einziger Fehltritt den ganzen Gnadenstand — christlich gesprochen — in Frage stellen kann (IV 3, 4: *ὀλίγου δὲ χρεία ἐστὶ πρὸς τὴν ἀπώλειαν τὴν πάντων καὶ ἀνατροπήν, μικρᾶς ἀποστροφῆς τοῦ λόγου.* IV 12, 6).

haltloser ausgesprochen ist (*πολλὰ πταίομεν ἅπαντες*), will Pl damit gar nicht ablegen.

Diss. IV 1, 169 *καὶ νῦν Σωκράτους ἀποθανόντος οὐδὲν ἧττον ἢ καὶ πλεῖον ὠφέλιμός ἐστιν ἀνθρώποις ἡ μνήμη ὧν ἔτι ζῶν ἔπραξεν ἢ εἶπεν.*

Phil. 2, 8 *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου.*

Joh. 16, 7 *συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω.*

Joh. 17, 4 *ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω.*

Es liegt mir ferne, das Urteil Ep.'s über den das Vorbild des Lebenden noch überragenden Wert des Todes des Sokrates mit der Bedeutung zu vergleichen, welche das Neue Testament, freilich nicht überall, dem Tode Jesu beimißt. Ein Mysterium des Glaubens ist der Tod des Sokrates dem Ep. nicht. Aber andererseits fehlt auch im Neuen Testament nicht jene moralische Beurteilung des Todes Jesu, wonach sich in ihm die Krönung seines Lebenswerks, die höchste Bewährung seines Gehorsams gegen Gott und seines Sieges über die Welt darstellt. Diese Auffassung konnte neben der soteriologischen um so weniger entbehrt werden, als auch seine Bekenner bald genug in die Lage kamen, für ihren Glauben das Opfer ihres Lebens zu bringen.

Diss. IV 2, 1 *πρὸ πάντων σε δεῖ προσέχειν, μή ποτε ἄρα τῶν προτέρων συνήθων ἢ φίλων ἀνακραθῇς τινι οὕτως ὥστ' εἰς τὰ αὐτὰ συγκαταβῆναι αὐτῷ· εἰ δὲ μή, ἀπολεῖς σεαυτόν.*

Matth. 10, 22 *καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου.*

Wenn Ep. von seinen Schülern verlangt, daß sie in ihrer ganzen Lebensweise sich von der großen Menge der Ungebildeten unterscheiden und deshalb auch den gewohnten Verkehr mit ihren bisherigen Freunden und Bekannten abbrechen, so ist dies, nur in milderer Form, dasselbe, was Jesus seinen Jüngern in Aussicht stellt, daß sie nämlich den Haß der Welt, ja ihrer nächsten Freunde und Angehörigen auf sich nehmen müssen. Das Risiko eines Zerwürfnisses mit Verwandten ist

vielleicht manchem nicht so empfindlich wie das andere, daß er nun seinen Freunden auf einmal nicht mehr als „feiner Mensch“ sondern womöglich als das Gegenteil davon erscheint. (Vgl. übrigens die Ausführungen zu III 24, 60 auf Seite 323, mit denen sich der vorliegende Gedanke nahe berührt.)

Diss. IV 5, 35 *ταῦτα τὰ δόγματα ἐν οἰκίᾳ φιλίαν ποιεῖ, ἐν πόλει ὁμόνοιαν, ἐν ἔθνεσιν εἰρήνην, πρὸς θεὸν εὐχάριστον, πανταχοῦ θαῤῥοῦντα.*

Luk. 2, 14 *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.*

Ich kann mir nicht versagen, diese schöne Zusammenfassung dessen, was dem Ep. als Ideal vorschwebt und was er als Frucht der Philosophie erwartet, mit dem biblischen Weihnachtsgruß in Beziehung zu setzen. Mag auch derselbe im einzelnen einen etwas anderen Sinn haben, so ist doch kein Zweifel, daß auch das Christentum, und mit Recht, den Anspruch erhebt, den Menschen nicht nur für sich selbst glücklich und getrost zu machen und zu Gott in das richtige Verhältnis zu setzen, sondern auch das Zusammenleben der Menschen nach jeder Richtung zu festigen und friede- und freudevoll zu gestalten.

Diss. IV 8, 3 *τὰ μὲν ἀπὸ δογμάτων ὀρθῶν καλῶς (γίνεται), τὰ δ' ἀπὸ μοχθηρῶν μοχθηρῶς.*

Röm. 14, 23 *πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.*

Wie für Ep. das richtige Dogma, die richtige Überzeugung von dem Wert der Dinge, Quelle und Maßstab jeder sittlich guten Handlung ist, so für Pl der Glaube, in jener umfassenden Bedeutung nämlich, in welcher er auch das praktische Urteil in sich schließt als ein aus dem Willen Gottes geschöpftes, das zwar bis zu einem gewissen Grade, d. h. auf dem Gebiet des Erlaubten, der Allgemeingültigkeit ermangelt, aber doch als Glaube stets subjektive Wahrheit und Verbindlichkeit besitzt. Daß auch dem Ep. der Gedanke einer individuellen Variation des sittlich Gebotenen oder Erlaubten nicht fremd ist, wurde früher schon, besonders bei der Besprechung des Begriffs *πρόσωπον* berührt (S. 39).

Diss. IV 8, 35 ff. *σαυτῷ φιλοσόφησον ὀλίγον χρόνον. οὕτω καρπὸς γίνεται· κατορυγῆναι δεῖ χρόνον τὸ σπέρμα, κρυφθῆναι, κατὰ μικρὸν αὐξηθῆναι, ἵνα τελεσφορήσῃ . . . θᾶττον τοῦ δέοντος ἤνθηκας, ἀποκαύσει σε ὁ χειμών.*

Joh. 12, 24 *ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.*

I Kor. 15, 36 *σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζῳοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ.*

Matth. 13, 3 ff. *καὶ εὐθέως ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς, ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη.*

Obwohl diese Parallelen bereits früher (S. 56) eingehend besprochen wurden, hielt ich es doch der Übersichtlichkeit wegen für angezeigt, sie hier nebeneinander zu setzen. Wie wir sahen, hat das von Ep. gebrauchte Bild in seiner ersten Hälfte mit den betreffenden Bibelstellen (Joh. u. I Kor.) nur eben das Bild gemeinsam, während der Sinn ganz verschieden ist. Dagegen hat es, besonders in der zweiten Hälfte, in Ausdruck und Gedanken eine wirklich überraschende Ähnlichkeit mit dem bekannten Gleichnis Jesu vom Säemann.

Diss. IV 9, 16 *οὐδέν ἐστιν εὐαγωγότερον ἀνθρωπίνης ψυχῆς. θελῆσαι δεῖ καὶ γέγονεν, διόρθωται.*

Mark. 1, 15 *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*

Die Bedingung des Heils ist auch nach Ep. Buße (*καταγνωσις τῶν γιγνομένων*, Verurteilung des bisherigen Lebens, IV 9, 14) und Glaube d. h. ein zentraler Willensakt, die sich darbietende Rettung zu ergreifen. Obwohl im Neuen Testament die Sache zuweilen auch so dargestellt wird, daß auch der Glaube durch Gott selbst gewirkt werden müsse, so ist doch darüber gar kein Zweifel, daß Jesus selbst und in der Hauptsache auch die Apostel zum Glauben aufgefordert, folglich ihn als etwas betrachtet haben, was man dem Menschen zumuten kann und nur eines kräftigen Entschlusses bedarf. Wie hätte auch sonst Jesus sagen können 'Mein Joch ist sanft', wenn er nicht den Glauben als etwas verhältnismäßig Leichtes angesehen hätte! Und wie Ep. sich hier so äußert, wie wenn mit diesem einmaligen Willensakt alles getan und in Ordnung gebracht wäre, so wird auch im Evangelium dem

Glaubensentschluß eine gänzliche Erneuerung der Persönlichkeit zugeschrieben, die sich nicht bloß in innerer Herrlichkeit (Joh.), sondern auch in einer gesteigerten Macht über die Natur offenbart (Synoptiker). Es wird jedoch kaum nötig sein, darauf hinzuweisen, daß bei Ep. wie im Neuen Testament neben jener sozusagen optimistischen Betrachtung eine andere, nüchtern praktische herläuft, nach welcher diese innere Erneuerung nur allmählich in ernstem mühevollem Ringen erreicht wird.

Diss. IV 11, 5 *πρώτη οὖν καὶ ἀνωτάτω καθαρότης ἡ ἐν ψυχῇ γενομένη καὶ ὁμοίως ἀκαθαρσία.*

II Kor. 7, 1 *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος.*

Auf Reinheit und Reinigung des ganzen Wesens dringt Ep. nicht weniger als das Neue Testament, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß er auch in der asketischen Fassung der Reinheit mit diesem einverstanden gewesen wäre. Andererseits schärft er die Pflicht der Reinlichkeit in einem viel umfassenderen Sinne ein als es im Neuen Testament geschieht, wo unter dem *μολυσμὸς σαρκός* im wesentlichen doch nur sexuelle Unreinheit verstanden ist. Was Ep. in dem betreffenden Kapitel, sehr ins einzelne gehend, über die körperliche Reinlichkeit sagt, mag für das praktische Leben wichtig genug sein, gehört aber zu den Dingen, von welchen das Neue Testament schweigt, weil sie zu selbstverständlich oder im Verhältnis zu dem großen Hauptziel zu geringfügig sind und darum gleichsam unter der Schwelle seiner sittlichen Beurteilung und Paränese bleiben.

Diss. IV 12, 1 ff. *παρὰ τὸ σήμερον ἁμαρτηθὲν εἰς τἆλλα χεῖρον ἀνάγκη σοι τὰ πράγματα ἔχειν* etc.

Vgl. Ench. 51.

Hebr. 3, 13 *παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται.*

Die ganze Verkündigung Jesu und seiner Apostel hat etwas Eiliges, auf rasche Entscheidung Hindrängendes, weil das Ende der Dinge nahe gedacht wird. Auch Ep. warnt

(in diesem ganzen Kapitel) davor, die Bekehrung immer wieder von heute auf morgen hinauszuschieben; freilich nicht aus jenem eschatologischen, sondern aus dem pädagogisch psychologischen Motiv, daß die Gewöhnung ans Sündigen und die Gewöhnung an den Aufschub die Umkehr immer schwieriger macht, und jeder Tag, den man im Gehorsam gegen die Vernunft verbringt, als glücklicher Tag ein Gewinn fürs Leben ist.

Diss. Fragm. 23 *θαυμαστὴ ἡ φύσις καὶ φιλόζῳος. τὸ γοῦν σῶμα, τὸ πάντων ἀηδέστατον καὶ ῥυπαρώτατον, στέργομεν καὶ θεραπεύομεν.*

Eph. 5, 29 *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν.*

Dieses Wort des „Pl“ [1] ist eines der wenigen im Neuen Testament, welche das Recht der sinnlichen Natürlichkeit ausdrücklich anerkennen und daher mit Grund gegen die Meinung ins Feld geführt werden, als sei dem Christentum von Haus aus eine (krankhaft) asketische Richtung eigen. Wie man sieht, stimmt der Ausspruch Ep.'s ganz mit dem Bibelspruch überein, nur daß, gerade im Unterschied vom Neuen Testament, auf seiner Seite eine gewisse pessimistische Verachtung des Leiblichen vorhanden zu sein scheint. Jedoch es gibt Äußerungen genug, welche zeigen, daß Ep. auch den Leib mit den Augen des Griechen betrachtet und gewertet hat. Wenn er hier die Sache von der anderen Seite betrachtet, so hat er dazu sein gutes Recht. Er tut es aber nicht in irgend einer pessimistischen Absicht, um die Leute zur Unzufriedenheit mit diesem elenden, schmutzigen Leben anzuregen, sondern nur um ihnen durch Erinnerung an die Stimmungen, die keinem anständigen Menschen ganz fremd sein können, den Gedanken an die bevorstehende Weggabe des Leibes erträglicher zu machen. Er selbst nimmt an dem schmutzig Leiblichen so wenig Anstoß, daß er sogar die Liebe zum Leibe ausdrücklich als eine Naturausstattung anerkennt und die Weisheit der Natur bewundert, die durch diese eingepflanzte Liebe zum eigenen Fleisch den Menschen alles damit verknüpfte Unangenehme überwinden lehrt.

---

[1] Ich werde mich nie davon überzeugen können, daß ein und derselbe Mann I Kor. 7, 29 und Eph. 5, 28 ff. geschrieben hat.

Encheir. 25, 1 *προετιμήθη σού τις ἐν ἑστιάσει ...; εἰ μὲν ἀγαθὰ ταῦτά ἐστι, χαίρειν σε δεῖ ὅτι ἔτυχεν αὐτῶν ἐκεῖνος.*

Röm. 12, 15 *χαίρειν μετὰ χαιρόντων κλαίειν μετὰ κλαιόντων.*

Daß man sich freuen soll, wenn dem Nebenmenschen ein Gut zuteil wird, selbst dann, wenn man selber Anwartschaft darauf hatte und es nicht erhielt, ist gewiß ein edler Grundsatz. Aber er ist im Neuen Testament besser begründet als bei Ep., der, sobald er auch nur hypothetisch etwas vom eigenen Willen Unabhängiges ein Gut nennt, jenes neidlose Zusehen und selbstlose Sichfreuen beim Glück des anderen nicht mehr motivieren kann.

Encheir. 33, 1 *σιωπὴ τὸ πολὺ ἔστω ἢ λαλείσθω τὰ ἀναγκαῖα καὶ δι' ὀλίγων.* — 33, 16: *ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τὸ εἰς αἰσχρολογίαν προελθεῖν.*

Eph. 5, 3 (Es soll verbannt sein aus der Gemeinde) *μωρολογία ἢ εὐτραπελία.*

Vgl. Kol. 3, 8: *ἀπόθεσθε ... αἰσχρολογίαν,* ferner I Tim. 5, 13 und Jak. 3, 1 ff.

Was Ep., zunächst von den Lernenden (s. S. 32) verlangt, daß sich der Ernst ihres Strebens auch in der Heiligung und keuschen Zurückhaltung des Wortes zeigen müsse, entspricht gewiß auch dem Ideal der christlichen Persönlichkeit. Dem Gefestigten gestattet er freilich eine erheblich größere Bewegungsfreiheit in der Anpassung an die Welt, als es auf dem Boden des Urchristentums möglich wäre.

Encheir. 33, 2 *λέξον μέν, ἀλλὰ ... μὴ περὶ μονομαχιῶν ... μάλιστα δὲ μὴ περὶ ἀνθρώπων ψέγων ἢ ἐπαινῶν ἢ συγκρίνων.*

Vgl. cap. 45.

Matt. 7, 1 ff. *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε* etc.

In dem Verbot des lieblosen, tadelsüchtigen Richtens trifft Ep. ganz mit den Grundsätzen Jesu zusammen, nur daß bei ihm die religiöse Begründung, daß man dadurch dem himmlischen Richter vorgreift und sein Gericht über sich heraufbeschwört, fehlt.

Encheir. 33, 5 *ὅρκον παραίτησαι.*

Matth. 5, 34 *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως.*
Seite 30 ff.

Encheir. 33, 7 *τὰ περὶ τὸ σῶμα μέχρι τῆς χρείας ψιλῆς παραλάμβανε, οἷον τροφάς, πόμα, ἀμπεχόνην.*

Vgl. cap. 39.

I Tim. 6, 8 *ἔχοντες δὲ διατροφὰς καὶ σκεπάσματα τούτοις ἀρκεσθησόμεθα.*

Vgl. Luk. 3, 14.

Auch die Forderung der Genügsamkeit wird in der Stoa ebenso wie im Neuen Testament erhoben und zwar mit wesentlich gleicher Motivierung, nämlich dem Hinweis auf das alle äußeren Werte unendlich überragende geistige Gut, das jedem, der will, sicher ist.

Encheir. 33, 8 *περὶ ἀφροδίσια εἰς δύναμιν πρὸ γάμου καθαρευτέον.*

I Thess. 4, 3 *τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας.*

Vgl. Jak. 3, 17.

Während Ep. betreffs der Reinheit des ehelichen Verhältnisses dieselben Ansprüche auf Treue und Selbstbeherrschung erhebt wie das Evangelium (vgl. zu Diss. III 7, 21 auf S. 318), verlangt er, echt griechisch, von dem Unverheirateten nicht unbedingt geschlechtliche Enthaltsamkeit. Inwiefern daraus geschlossen werden darf, daß er hinsichtlich der Würde der Persönlichkeit, speziell der weiblichen, sich nicht zur Höhe der christlichen Auffassung aufzuschwingen vermochte, wage ich nicht zu entscheiden.

Encheir. 35 *ὅταν τι διαγνούς, ὅτι ποιητέον ἐστί, ποιῇς, μηδέποτε φύγῃς ὀφθῆναι πράσσων αὐτό, κἂν* ἀλλοῖόν τι *μέλλωσιν οἱ πολλοὶ περὶ αὐτοῦ ὑπολαμβάνειν.*

Vgl. cap. 50.

Matth. 5, 10 *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης* etc.

I Petri 4, 4 *ἐν ᾧ* ξενίζονται *μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν.*

Was man als recht erkannt hat, soll man tun, ohne sich um das Urteil der Leute zu kümmern und durch ihre feind-

selige Stellung dazu beirren zu lassen. Hierin stimmt Ep. mit dem Neuen Testament ganz überein. Der Gedanke der Bergpredigt wird namentlich in I Petri 3 und 4 weiter ausgeführt, und hier wird auch, ganz entsprechend manchen Äußerungen Ep.'s, der Grund angegeben, warum die Weltmenschen an dem Verhalten des „Gerechten" Anstoß nehmen, weil es ihnen peinlich ist, dadurch in ihrem unsittlichen Tun innerlich gestört und verurteilt zu werden.

Encheir. 40 *προσέχειν οὖν ἄξιον, ἵνα αἴσθωνται* (*αἱ γυναῖκες*), *διότι ἐπ' οὐδενὶ ἄλλῳ τιμῶνται ἢ τῷ κόσμιαι φαίνεσθαι καὶ αἰδήμονες.*

I Petri 3, 3 *ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν . . . κόσμος, ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος* etc.

Das Gemeinsame beider Stellen, das allerdings erst durch Hinzunahme des weiteren Zusammenhangs recht deutlich wird, liegt in der Mißbilligung der weiblichen Gefallsucht und in dem Dringen auf Sittsamkeit, wodurch das Weib seinen wahren Wert erlange. Ep.'s Mahnung ist aber hauptsächlich an die Männer gerichtet, in deren Hand es gleichsam liege, das Weib zum Bewußtsein seines wahren Wertes zu erziehen und vor sittlicher Verwilderung zu bewahren. Hievon sagt zwar die Bibelstelle nichts; aber auch in ihr wird der sich nahe damit berührende Gedanke ausgesprochen, daß nämlich die Sittsamkeit der Frau ein wirksames Mittel sei, den ungläubigen Mann für das Evangelium zu gewinnen.

Encheir. 42 *ἀπὸ τούτων οὖν ὁρμώμενος πρᾴως ἕξεις πρὸς τὸν λοιδοροῦντα.*

I Petri 3, 9 *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας.*

Sanftmut gegen die Beleidiger, Verzicht auf Vergeltung des Bösen in Wort und Tat, gehört wohl zu dem Christlichsten unter dem, was man vielfach für spezifisch christlich gehalten hat und hält. Mag auch die Gemütsstimmung, welche beiderseits diesem sanftmütigen Verhalten zugrunde liegt, ziemlich verschieden sein, so konnte doch die stoische Praxis hierin durch das Christentum nicht mehr überboten werden. Ja Ep.

geht womöglich noch weiter, wenn er rät, man solle sich nicht nur gegen Schmähungen nicht verteidigen, sondern sogar sagen: „er wußte wohl meine anderen Fehler nicht, sonst hätte er nicht bloß dies getadelt“ (Ench. 33, 9).

Encheir. 43 *ὁ ἀδελφὸς ἐὰν ἀδικῇ, ἐντεῦθεν αὐτὸ μὴ λάμβανε, ὅτι ἀδικεῖ . . . ἀλλὰ ἐκεῖθεν μᾶλλον ὅτι ἀδελφός, ὅτι σύντροφος.*
Matth. 18, 21 ff. *ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ;* etc.

Ep. spricht hier zwar nicht ausdrücklich von der Pflicht des Vergebens, sondern nur davon, wie man imstande sei, das Unrecht, das der Bruder einem zufügt, zu ertragen. Aber es ist selbstverständlich seine Meinung, daß man dem Bruder sein Unrecht auch nicht nachtragen darf, was ja schon aus seiner allgemeinen Auffassung der Sünde als einer aus Unwissenheit stammenden Handlung hervorgeht.

Weitere Belege aus dem Neuen Testament beizubringen, hielt ich für überflüssig.

Mit dem Vorstehenden glaube ich die Übereinstimmung Ep.'s mit dem Neuen Testament in einzelnen Aussprüchen und Gedanken im wesentlichen erschöpft zu haben. Ich füge nur noch zwei Erläuterungen bei, eine formale und eine materiale. Man wird bemerkt haben, daß die Anzahl der Parallelen im I. Buch der Dissertationen unverhältnismäßig häufiger ist und vom zweiten Buch an progressiv abnimmt. Es erklärt sich dies daraus, daß die betreffenden Gedanken natürlich meist an mehreren Stellen Ep.'s einen jeweils verschiedenen Ausdruck gefunden haben, und bei meiner Anordnung immer diejenige Stelle zugrunde gelegt wurde, die eben im epiktetischen Text zufällig die frühere, wenn auch keineswegs immer auch die passendste und bezeichnendste war. Die wichtigsten späteren Stellen habe ich aber stets, wo es nötig schien, dem Wortlaut nach, wo nicht, wenigstens durch Angabe des Ortes angeschlossen, so daß tatsächlich das ganze *Corpus Epicteteum* gleichmäßig berücksichtigt worden ist.

Weit wichtiger ist jedoch die sachliche Erläuterung, die ich noch zu geben habe. Der Leser wird einerseits, so reichlich

auch die Parallelen von mir geboten worden sind, doch vieles vermissen, was andere, wie Zahn, Heinrici, Feine, Lietzmann angemerkt haben, und darunter vielleicht gerade dasjenige, was, wenn man auf den wörtlichen Anklang achtet, das Schlagendste und Interessanteste zu sein scheint. Andererseits wird er bei vielem, was ich angeführt habe, eine Ähnlichkeit auf den ersten Anblick gar nicht entdecken und manche Parallele als zu weit hergeholt befinden. Demgegenüber erkläre ich, daß, wie schon am Anfang des Abschnitts (S. 284) angedeutet wurde, bei solchen Vergleichungen dem subjektiven Empfinden selbstverständlich ein gewisser Spielraum gelassen werden muß. Bei genauerer Prüfung wird man aber wohl überall eine der Erwähnung werte Übereinstimmung anerkennen müssen, und ich persönlich lege auf diese mehr in der Tiefe liegende, auf den Kern der ganzen Lebensanschauung zurückgehende Verwandtschaft der Gedanken weit größeres Gewicht als auf die in der wörtlichen Fassung sich aufdrängenden Ähnlichkeiten, die meist nur zufälliger Natur sind oder auf der Oberfläche sich bewegen und für die geistige Verwandtschaft nichts oder wenig zu besagen haben. Im übrigen sind auch die letzteren, die ich keineswegs geringschätze, im Laufe unserer Untersuchung, besonders in der Auseinandersetzung mit Zahn und Kuiper, zum größten Teil zur Sprache gekommen und behalten, wenn sie auch keine Abhängigkeit des Einen vom Anderen beweisen, als mehr oder weniger interessante oder überraschende Anklänge und Analogien ihren Wert. Was ich davon übergangen habe, findet man in Clemen's mehrerwähntem Buche zusammengestellt. Ich habe mir alle Stellen des Neuen Testaments, von Matth. 1 bis Apok. 22, notiert, zu welchen von Wetstein an bis auf das neueste Handbuch zum Neuen Testament von Lietzmann Parallelstellen aus Ep. angezogen worden sind. Auf einen Abdruck dieses Verzeichnisses habe ich verzichtet, weil ich zweifle, ob es nach den bisherigen auf das Einzelnste ausgedehnten Untersuchungen noch ein Interesse für den Leser hätte. Nur einiges Wenige möchte ich nachtragen, was bisher nicht berührt wurde und mir doch einigermaßen bemerkenswert erscheint.

Matth. 7, 5[1]: *ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.*

Epikt. Diss. II 16, 46: *ἀλλ' οὐκ εἶ Ἡρακλῆς καὶ οὐ δύνασαι καθαίρειν τὰ ἀλλότρια κακά . . . τὰ σαυτοῦ κάθαρον.*

Matth. 8, 9[2]: *καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται.*

I 25, 10: *καταταγεὶς Ἀγαμέμνων λέγει μοι 'πορεύου πρὸς τὸν Ἀχιλλέα καὶ ἀπόσπασον τὴν Βρισηΐδα'. πορεύομαι. 'ἔρχου'. ἔρχομαι.*

Matth. 11, 16[3]: *ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προςφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις λέγουσιν· ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε* etc.

III 15, 5: *ὅρα ὅτι ὡς τὰ παιδία ἀναστραφήσῃ, ἃ νῦν μὲν ἀθλητὰς παίζει, νῦν δὲ μονομάχους, νῦν δὲ σαλπίζει, εἶτα τραγῳδεῖ* etc.

Mark. 12, 35[4]: *πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς;* etc.

I 17, 12: *τίς ἐστιν ὁ γεγραφώς;* etc.

Luk. 22, 29[5]: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν . . . ἵνα ἔσθητε καὶ*

---

[1] Wetstein. — Der gemeinsame Gedanke ist der, daß der gewöhnliche Mensch genug zu tun hat mit sich selbst und also zuerst seinen eigenen sittlichen Zustand in Ordnung bringen soll, ehe er sich daran macht, andere zu richten oder (Epiktet) bessern zu wollen. Der Begriff des lieblosen Richtens, ebenso die Betonung des Mißverhältnisses zwischen den eigenen Fehlern und denen des Nächsten liegt der Epiktetstelle fern.

[2] Wetstein. — Die Parallele ist sachlich natürlich ganz bedeutungslos und betrifft nur die wörtliche Ähnlichkeit der drastischen Schilderung einer menschlichen (relativen) Omnipotenz.

[3] Wetstein. Jülicher. — Die Kinder sind an beiden Stellen als Beispiel eines unbeständigen, launisch wechselnden Begehrens gebraucht, das an ihnen freilich nur natürlich ist, aber dem Erwachsenen nicht ziemt.

[4] Spieß. — Dient zur Ergänzung dessen, was in dem Abschnitt über den Stil des Apostels Paulus über die Ähnlichkeit der stilistischen Wendungen ausgeführt wurde.

[5] Spieß. —Der Fortschritt des christlichen Gottesbewußtseins über das jüdische wird kaum deutlicher veranschaulicht als durch die Zulässigkeit der Vorstellung eines gewissermaßen familiären Verhältnisses zwischen den Jüngeren und dem erhöhten Meister. Im übrigen darf man nicht vergessen,

πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων etc. (vgl. Apoc. 3, 21).

Ench. 15: *καὶ ἔσῃ ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης. ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς . . . τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων.*

I Kor. 2, 2[1]: *οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ἡμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν.*

Diss. II 1, 36 ff.: *δόξον δὲ μηδεὶς εἶναι καὶ εἰδέναι μηδέν. μόνον τοῦτο εἰδὼς φαίνου, πῶς μήτ' ἀποτύχῃς ποτὲ μήτε περιπέσῃς.*

I Kor, 3, 21[2]: *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν.*

Diss. I 29, 4: *εἴ τι ἀγαθὸν θέλεις παρὰ σεαυτοῦ λαβέ.*

I Petri 2, 18[3]: *οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.*

---

daß Jesus als König des Gottesreichs nach neutestamentlichen Begriffen noch lange nicht als Gott gleich geachtet wird; es bleibt deshalb auch angesichts dieser Stelle bestehen, daß einer so völligen Beseitigung der Schranken zwischen Gott und dem Menschen (d. h. dem Weisen), wie sie die Stoa sich erlaubte, auch das Evangelium Jesu nicht fähig war. Während übrigens Jesus nur den Zwölfen eine unmittelbare Teilnahme an seiner himmlischen Seligkeit und Macht in Aussicht stellt, ist nach Ep. an sich jeder fähig ein *συμπότης*, ja, wenn er in freiwilliger Entsagung einen Sokrates nachahmt, sogar ein *συνάρχων τῶν θεῶν* zu werden.

[1] Wetstein. — Wie Pl auf alles gewöhnliche Menschenlob verzichtet und nur das eine für sich in Anspruch nimmt, Christum zu kennen, so rät Ep. seinen Jüngern, von allem weltlichen Ehrgeiz und Wissenwollen Abstand zu nehmen und nur in dem Stück als Wissende sich zu geben, daß sie ihr Eigenstes und Heiligstes in acht nehmen.

[2] Spieß. Havet. Lietzmann. — Die angeführte Epiktetstelle ist nur eine beliebige von den vielen, welche den Gedanken ausdrücken, daß der Weise nichts entbehrt, sondern jederzeit alles hat oder haben kann, was er braucht um *εὐδαίμων* zu sein. Dem Wort des Pl liegt eine analoge Vorstellung zugrunde, es bekennt aber zugleich in dem Zusatz *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ* eine Abhängigkeit von einer einzelnen Person, die zu der stoischen Selbstherrlichkeit den größten Gegensatz bildet. Weit genauer als der Ausspruch Ep.'s deckt sich übrigens mit dem paulinischen das bekannte stoische Schlagwort *τῶν σοφῶν πάντα εἶναι* (Diog. Laert. VII 125; weiteres s. *Stoicorum Veterum Fragmenta* ed. v. Arnim III 154 ff.).

[3] Wetstein. — In der Forderung gelassenen Duldens des Unrechts,

Ench. 30: ‘ἀλλὰ πατὴρ κακός ἐστι’. μή τι οὖν πρὸς ἀγαθὸν πατέρα φύσει ᾠκειώθης; ἀλλὰ πρὸς πατέρα.

Hebr. 4, 13[1]: οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ.

Diss. II 14, 11: ἔστι θεὸς . . . καὶ οὐκ ἔστι λαθεῖν αὐτόν οὐ μόνον ποιοῦντα ἀλλ’ οὐδὲ διανοούμενον ἢ ἐνθυμούμενον.

Jak. 1, 6[2]: αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος.

Ench. 32: θαῤῥῶν οὖν ὡς ἐπὶ συμβούλους ἔρχου τοὺς θεούς.

---

also der sogenannten passiven Tugend, wird Ep. allerdings kaum vom Neuen Testament übertroffen: die σχέσεις insbesondere, d. h. die auf Natur und Sitte gegründeten menschlichen Verbindungen, umkleidet er mit einem Nimbus der Unverletzlichkeit, wie die strengste Sanktion einer positiven Religion.

[1] Spieß. — Zu dem S. 294 Bemerkten füge ich hinzu, daß die epiktetische Vorstellung von der Allwissenheit Gottes, so sehr sie im Ausdruck zuweilen der christlich theistischen sich nähert, doch von weit geringerer praktischer Bedeutung ist, weil die Furcht vor einem zeitlichen oder gar ewigen Verderben, das Gott dem Menschen zufügen könnte, fehlt.

[2] Spieß. — Vertrauen zu Gott fordert Ep. wie Jakobus, nur daß es von ihm noch ausschließlicher und strenger als im Christentum auf die in der Garantie des einen, geistigen Gutes sich offenbarende Liebe Gottes gegründet wird.

Dritter Teil

Systematische Vergleichung Epiktets und des Neuen Testaments

Vorbemerkung

Im Bisherigen ist das Maß der Verwandtschaft zwischen Ep. und dem Neuen Testament, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nach allen Richtungen dargelegt worden. Kaum etwas, was für die Vergleichung im einzelnen von Bedeutung ist, dürfte übersehen worden sein, und es wird auf Grund des Dargelegten jeder Leser imstande sein, sich sein Urteil über die Frage zu bilden. Jedoch es ist mir selbst ein Bedürfnis und dem Leser wohl nicht unerwünscht, wenn zum Schluß nun noch in tunlichster Kürze eine systematische Vergleichung geboten wird, wobei neben der Zusammenfassung des Einzelnen die beiden Lebensanschauungen auch als Ganzes nach ihrem Gesamtcharakter und Gesamtwert einander gegenübergestellt und zugleich auch die Urteile der neueren Forscher über die Beziehungen zwischen Ep., beziehungsweise der Stoa und dem Christentum reichlicher, als es mir bisher zweckmäßig schien, herangezogen werden sollen. Zuvörderst möchte ich es nicht unterlassen hinzuweisen auf das, was in dieser Hinsicht in neuerer Zeit bereits geleistet worden ist. Abgesehen von den im I. Buch des vorliegenden Werkes mehr oder weniger ausführlich herangezogenen, von Theologen (Zahn, Kuiper, Feine, Leipoldt, Heinrici) gebotenen Vergleichungen Ep.'s oder der Stoa überhaupt mit dem Christentum kenne ich drei Arbeiten, die von einem freieren, d. h. eben nicht von einem ausgesprochen christlichen Standpunkt aus, jede in ihrer Art vortrefflich, dieses Thema behandeln. Erstens den Aufsatz

„Epiktet" von Carl Hilty im I. Bande seines vielgelesenen Buches „Glück" (Frauenfeld 1891); zweitens die gedankenreiche Abhandlung Harald Höffding's *Hedenske Sandhedssøgere* vom Jahr 1892, aufgenommen in seine *Udvalgte Skrifter, 44de Levering*, København 1899, die mir nur durch die Güte des Herrn Verfassers zugänglich geworden ist, und endlich Karl Vorländer's sympathische Darstellung der epiktetischen Weltanschauung, die in den Preußischen Jahrbüchern (Bd 89, 1897, Heft 2) unter dem Titel „Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen" erschienen ist.

Wenn ich nun selbst, in mehr systematischer Weise, dieselbe Aufgabe durchzuführen mich anschicke, so könnte ich daran denken, die Vergleichung in der Weise anzustellen, daß ich die Schemata der christlichen Dogmatik, natürlich unter Wegfall der Christologie, also etwa Theologie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie zugrunde legen würde. Doch scheint mir dies unangezeigt deshalb, weil weder Ep. noch die neutestamentlichen Schriftsteller ein dogmatisches System, sondern vielmehr nur ihre unmittelbare persönliche Überzeugung oder Erfahrung geben wollen, und überdies von einer neutestamentlichen Theologie (im weiteren Sinne) nur in beschränktem Sinne gesprochen werden kann, da die Lehrtypen, wenn man so sagen darf, bei den einzelnen Schriften erheblich verschieden sind. Ep.'s Ansprachen ruhen allerdings durchweg auf einem ganz genau umrissenen und ins einzelne hinein fest formulierten System, der alten orthodoxen Lehre der Stoa unter Hinzunahme der schon dem Stifter der Schule eigenen, von Ep. aber geläuterten kynischen Elemente: aber was er uns durch die Hand seines Schülers Arrian hinterlassen hat, ist eben kein System, sondern ein Spiegelbild seiner eigenen vom stoischen Geist durchdrungenen Persönlichkeit. Andererseits bilden die Schriften des Neuen Testaments die Grundlage der nachmaligen christlichen Glaubenslehre und sind mehr oder weniger auf dem Wege dazu, ein System zu werden; aber was sie uns so unvergleichlich wertvoll macht, das ist der frische Pulsschlag eines neuen, unüberbietbar reinen und vergeistigten religiösen Lebens. Und so eignet sich allerdings gerade Ep. besonders gut zur Vergleichung

mit dem Neuen Testament (nicht mit dem „Christentum"), weit besser als etwa Seneca[1], der viel mehr Theoretiker und Rhetoriker der Stoa als ihr persönlicher Vertreter ist, auch besser als der stoische Kaiser, dessen Meditationen zwar höchst persönlich sind und ein stoisches Seelengemälde von unvergleichlichem Reiz und Wert darstellen, aber doch wieder zu persönlich und eigenartig sind und der propagandistischen, Schule und Gemeinschaft bildenden Tendenz, die Ep. mit dem Neuen Testament gemein hat, ganz ermangeln.

Ich gedenke nun in der Weise vorzugehen, daß ich zuerst den Gesamtcharakter, sodann die wichtigsten religiösen und ethischen Grundsätze und Gedanken und endlich die Gesamtbedeutung der epiktetischen Lebensanschauung im Vergleich zum Neuen Testament behandle.

Erster Abschnitt

Der Gesamtcharakter

Wer die Reden Ep.'s zum erstenmal liest, der wird wohl kaum von etwas einen stärkeren Eindruck empfangen als von dem Geist warmer und reiner Religiosität, der sie im allgemeinen durchweht und in einzelnen längeren Bekenntnissen und Ergüssen einen besonders schönen und ergreifenden Ausdruck gefunden hat. Wenn schon von Haus aus die Stoa eine ausgesprochen religiöse Färbung trägt[1] — man denke

[1] Lecky aaO. 222: „Er (Seneca) ist nicht selten selbstbewußt, theatralisch und überspannt . . . doch erhebt er sich oft zu einer Größe des Gedankens und Ausdrucks, die wenige Moralphilosophen je erreicht haben". — Norden, Kunstprosa II 306ff.: „Wie der Mensch, so der Stil: er hat etwas Theatralisches . . . seine pompösen Stilmalereien, seine Deklamationen über die Autarkie der Tugend . . . gehören zu dem Großartigsten, was wir aus dem ganzen Altertum besitzen. — E. Rohde, Kleine Schriften, Tübingen 1901, II 84 spricht von dem großen Reiz des rhetorischen Stiles Senecas, „dem das Paradoxe zur Natur geworden war".

[2] E. Havet aaO. II 274: „Die stoische Moral ist schon eine Theologie, sie ruht auf Glaubensannahmen (*croyances*), die man übernatürlich nennen kann, weil sie der Natur widersprechen". — E. Caird aaO. II 76: „Der Stoizismus war eine religiöse Philosophie". — F. Ogereau aaO. 299: „Die

nur an den erhabenen Hymnus des Kleanthes! — so tritt, wie allgemein anerkannt ist, dieses religiöse Element bei den Stoikern der römischen Kaiserzeit und besonders bei Ep. noch viel deutlicher und stärker zutage. Eben dies gibt uns auch das Recht, gerade seine Lebensanschauung, obwohl sie diejenige einer philosophischen Schule ist, mit der Religion des Neuen Testaments zu vergleichen, und es ist nicht mehr als billig, wenn wir die Vergleichung des beiderseitigen Gesamtcharakters mit der Hervorhebung der religiösen Überzeugung eröffnen. Ohne hier ins einzelne zu gehen, erinnere ich nur daran, daß Ep., wiewohl er den Glauben an die hellenischen Götter arglos beibehält, ja gelegentlich gegen Spötter und Leugner eifrig verteidigt, doch wiederum den Zeus so hoch über die anderen erhebt, als ob er allein Gott, die anderen aber nur Ausstrahlungen oder Wirkungsweisen von ihm wären, und wiewohl er den pantheistischen oder besser dynamischen Monismus der Stoa mit Überzeugung vertritt, häufig die Sprache des reinsten Theismus redet und seiner Gottheit Prädikate und Funktionen beilegt, die zu den charakteristischen Merkmalen des Gottes der Christen gehören[1]. Er betont nicht bloß die rein geistige Natur, die sittliche Güte und Vollkommenheit, die Selbstherrlichkeit, die in sich selbst ruhende absolute Seligkeit des höchsten Gottes, sondern schildert auch seine Beziehung zu den Menschen, sein stetes Achthaben und nie schlummerndes Interesse, seine väterliche Fürsorge und Liebe, seine immerwährende Gegen-

---

Religion der ersten Stoiker gab weder an Tiefe noch an Reinheit derjenigen Senecas etwas nach".

[1] W. L. Davidson *The Stoic Creed*, Edinburgh 1907: „Ep. spricht fast durchweg in der Sprache des glühendsten Theismus". — Willy Staerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte, I, Leipzig 1907, 75: „Der Pantheismus war hier . . . auf dem Wege, sich in einen kräftigen Theismus umzuformen". — In der Motivierung dieser Wandlung, wenn man von einer solchen reden will, bin ich freilich mit Staerk keineswegs einverstanden. — Johannes Weiß, Die christliche Freiheit, Göttingen 1902, S. 17 u. 30: „Der Frömmigkeit Epiktets fehlt es nicht an Innigkeit und Wärme . . . sie hat etwas vom christlichen Gottvertrauen". — Auch P. Wendland, Hell. röm. Kultur, spricht verschiedentlich von dem erhabenen pantheistischen Monotheismus, dem monotheistischen Zug, der frommen Theologie der Stoa.

wart und geistige Einwohnung, welche alles Unheilige richtet und fernhält, oft in ganz christlichen Tönen; ja — worauf ich den größten Wert legen möchte — er erhebt sich auch zu dem Gedanken, daß der Mensch nur im innigen Anschluß an Gott seines Glückes gewiß und teilhaftig wird und nur im steten Aufblick zu ihm seine sittliche Bestimmung recht zu erfüllen vermag. Dieser Gedanke, daß der Mensch Gott nötig hat und zwar nicht bloß für sein äußeres Wohlergehen, sondern für sein inneres Wohl und Gedeihen, ist deshalb so hoch zu werten, weil er einen gewissen Ersatz bietet für die bei Ep. naturgemäß fehlende höchste Eigenschaft des christlichen Gottes, seine sündenvergebende Gnade uud Barmherzigkeit[1].

Den Trost übrigens, welchen dem Christen sein Glaube an einen gnädigen Gott und Heiland gewährt, bietet in seiner Art auch Ep. Die strafende Gerechtigkeit Gottes reflektiert sich ihm in der unermüdlich gepredigten Wahrheit, daß jede Abweichung von der Linie der Tugend sich unfehlbar selbst rächt; die göttliche Langmut und sündenvergebende Gnade genießt er in dem Glauben an die ursprüngliche Güte und nie erlöschende Besserungsfähigkeit der menschlichen Natur, welche keinem erlaubt, an sich zu verzweifeln, sondern den Weg zum Heil prinzipiell jedem offen hält. Überhaupt kann man sagen, was der Christ besitzt in seinem Glauben an ein durch Gebet und Buße stets zu erwirkendes zeitliches Eingreifen Gottes zu seinem persönlichen Heil, das hat der Stoiker in seiner zwar vernunftmäßig gegründeten, aber schließlich doch auch auf einem Glauben beruhenden Überzeugung, nach welcher Gott das Wesen des Menschen ein für allemal so eingerichtet und ausgestattet hat, daß er die Gewähr seines Glückes und die sittlichen Kraftquellen in sich selber hat, und wenn ihm die letzteren versiegt zu sein scheinen, sie jederzeit aus sich und aus Gott von neuem flüssig machen kann.

Dasselbe läßt sich auch sagen bezüglich eines anderen anscheinenden Mangels, welchen die epiktetische Religiosität gegenüber der christlichen aufweist. Das „evangelische“

---

[1] Auch J. Weiß aaO. 23ff. hat dies als größte Annäherung an das Christentum besonders hervorgehoben.

Gefühl, welches dem Christen die Überzeugung von einer zeitlich erfolgten positiven Offenbarung und Heilstat Gottes verleiht, kennt Ep. natürlich nicht, wiewohl auch er die Häupter seiner Schule, Zenon und Chrysippos in einer an die christliche Offenbarungsfreudigkeit erinnernden Begeisterung als diejenigen feiert, durch welche an einem bestimmten historischen Punkt die beglückende Vernunftwahrheit an den Tag gebracht worden ist. Aber wenn er auch dies nicht im Sinne des christlichen Glaubens als eine gleichsam im Herzen Gottes sich vollziehende und auswirkende Gnadenregung sich vorstellt, so lebt in ihm als überzeugtem Stoiker doch dieselbe starke und freudige Gewißheit, den gottgewiesenen Weg zur Wahrheit und Seligkeit gefunden zu haben wie in dem offenbarungsgläubigen Bekenner Christi.

Mit dem allem soll aber nun keineswegs gesagt sein, daß die Religiosität Ep.'s der neutestamentlichen vollauf ebenbürtig sei. Der wirkliche Theismus, wie ihn eben Ep. nicht besaß, und vollends in seiner denkbar höchsten Form, wie ihn Jesus begründet hat, wird als Religion allem Pantheismus und Halbtheismus stets überlegen sein, und die Frage ist nur die, ob nicht andere unausrottbare Bedürfnisse des menschlichen Geistes ihm zum Opfer gebracht werden müssen. Aus demselben Grunde erreicht auch die Frömmigkeit Ep.'s, so echt sie empfunden ist, doch die Höhe der christlichen nicht. Die Dankbarkeit gegen Gott, die freudige Ergebung in seinen Willen, die er so schön zu schildern weiß, und die ihm nicht weniger am Herzen liegt als Jesus und seinen Jüngern, kann doch unmöglich dieselbe Herzlichkeit und Gefühlswärme haben wie dort, wo Person gegen Person steht, wo der Mensch überzeugt ist, daß er gar nichts ist von sich selbst sondern alles, Inneres wie Äußeres, lediglich Gottes Gnade verdankt. Dazu kommt noch ein weiteres Moment. So harmlos an sich die polytheistischen Vorstellungsformen sind, in welchen sich auch Ep. noch bewegt, so wenig sie die Reinheit und Erhabenheit seines religiösen Empfindens zu trüben vermögen, so zeigt doch ihr Gebrauch einen theoretischen Mangel, eine gewisse Gebundenheit, weil sie sich mit dem reinen Vernunftstandpunkt der Stoa, wenigstens nach unserem modernen Gefühl, nicht

verträgt. Also nicht darum möchte ich diese polytheistischen Elemente seiner Religiosität beanstanden, weil sie natürlich ebenfalls ein Hindernis für die Entfaltung eines reinen Theismus bildeten — denn zu diesem wäre er ohnedies nicht gelangt — sondern weil auch er damit, wenn auch unbewußt, ein gewisses *sacrifizio dell' intelletto* bringen muß.

Soweit nun aber — und dies ist und bleibt der vorherrschende Eindruck — die epiktetische Religiosität dem christlichen Theismus nahe kommt, nimmt sie auch teil an zwei weiteren Eigenschaften desselben, einer guten und einer weniger guten. Was man als einen Hauptvorzug der christlichen Religion betrachtet, daß sie eine lebendige Verbindung von Religion und Moral, von Glauben und sittlichem Leben zuwege gebracht habe, das muß in vollem Maße auch für Ep. in Anspruch genommen werden [1]. Die ganze stoische Ethik ruht auf religiösen Voraussetzungen, der *πρόληψις θεοῦ*, dem Glauben an die Existenz eines Gottes, dessen Wesen reine Vernunft und ebendamit sittliche Vollkommenheit und oberstes Gesetz für die ihm wesensverwandten, vernunftbegabten Menschen ist. Eine innigere Verbindung von Religion und Moral läßt sich in der Tat nicht denken: das sittliche d. h. vernunftgemäße Leben ist *eo ipso* das gottgefällige Leben. Frömmigkeit, Tugend und Glück sind für Ep. Begriffe, die einander gegenseitig bedingen, die miteinander

[1] G. Heinrici (II. Korintherbrief 582): Pl erreicht, was Philo und zuvor Plato und die Stoa vergeblich angestrebt hatten, eine lebensfähige Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit. — Ob Heinrici auch den Ep. in dieses Urteil einschließt, ist nicht sicher. Aber auch bei der alten Stoa war beides eng verbunden, wie man z. B. an der chrysippischen Telosdefinition — *πάντα πράττειν κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν* — ersehen kann. Wenn die Verbindung weniger hervortritt als z. B. bei Ep., so liegt dies daran, daß uns vom System der Stoiker in der Hauptsache nur kahle Abrisse ihrer Ethik, aber kein einziges hinreichendes *specimen* ihrer *θεολογία* überliefert ist. — Was O. Pfleiderer (Vorbereitung des Christentums, Halle a. S. 1904, S. 59) sagt, erst das Christentum habe die wahre Synthese vor sittlicher Freiheit und Abhängigkeit von Gott gebracht, ist unrichtig: die Stoiker haben allerdings die Abhängigkeit von Gott nicht soweit getrieben wie etwa Pl, daß die sittliche Freiheit des Menschen dadurch gefährdet wird.

stehen und fallen[1]: wahrhaft fromm sein kann nur derjenige, welcher weiß, daß Gott ihn zum Glücklichsein, das eben nur dem Tugendhaften zuteil wird, geschaffen hat.

Während nun die organische Verbindung von Religion und Sittlichkeit nur den geistig am höchsten stehenden Religionen eigen ist, bildet die Intoleranz — dies ist die zweite Eigenschaft, die ich meine — ein Merkmal jeder positiven Religion, und zwar ist sie um so strenger, je universeller dieselbe gerichtet ist. Die partikularistischen Religionen, auch die jüdische der älteren Zeit, leugnen die Existenz anderer Götter als der von ihnen verehrten nicht, legen ihnen nur keine Bedeutung und Macht bei. Das Christentum aber, die universellste von allen, kennt nur einen Gott für die ganze Welt, eine Wahrheit und eine Möglichkeit des Heils für alle. Ep. ist genau so intolerant, wie es das Neue Testament naturgemäß sein muß, und dieser intolerante Dogmatismus erstreckt sich bei Ep. nicht bloß auf das religiöse, sondern auch auf das philosophische Gebiet, wenigstens auf die Grundanschauung, während er in einzelnen wissenschaftlichen Fragen selbst keine Entscheidung trifft und deshalb das Urteil freigibt. Daß jemand mit innerer Berechtigung an dem Dasein Gottes und an einem vernünftigen Sinn der Welt zweifeln könnte, ist ihm unverständlich: diese Leugnung oder Skepsis erscheint ihm als völlige geistige Entartung, als schamloser Trotz oder Verstocktheit, gerade so, wie im Evangelium des Johannes der Unglaube der Juden beurteilt wird. Ja nicht die geringste Konzession macht er der religiösen Aufklärung, so daß er etwa als Mindestmaß wenigstens den Glauben an ein göttliches Wesen überhaupt fordern würde. Nein, den ganzen griechischen Götterstaat nimmt er in Schutz und bemerkt mit bitterem Sarkasmus: „Dankbare und edle Menschen

[1] Eine organische Verbindung von Frömmigkeit und Glück zeigt auch das Neue Testament, wenigstens wenn man von der darin vorherrschenden Auffassung ausgeht, welcher die dem Christentum oft mit Unrecht vorgeworfene „Lohnsucht“ fremd ist. Denn ihr zufolge besteht die wahre Frömmigkeit eben im Genuß der Liebe Gottes, und die Seligkeit, mit der sie belohnt wird, ist nur die ewige Vollendung dieses Seelenzustands, also etwas der Frömmigkeit Gleichartiges.

fürwahr, die Tag für Tag ihr Brot essen und zu sagen wagen, wir wissen nicht, ob es eine Demeter oder Kore oder einen Pluton gibt!" Der Ausspruch bestätigt zugleich das früher Gesagte, daß Ep. seine eigene geläuterte Religiosität in den überkommenen Götterglauben hineinträgt und deshalb imstande ist, diesen idealisierten Polytheismus ohne Bedenken beizubehalten, zeigt aber auch wieder, wie sehr diejenigen Unrecht haben, welche die religiös konservative Haltung der Stoa aus opportunistischen Motiven herleiten[1].

Als einen zweiten für die Vergleichung mit dem Neuen Testament wichtigen Charakterzug möchte ich hervorheben die stark optimistische, im innersten Grund freudige und getroste Lebensauffassung Ep.'s. Er hängt ja mit dem ersten, der tiefen und reinen Religiosität, nahe zusammen: denn warum sollte der Mensch nicht von Herzen fröhlich sein, der überzeugt ist, die absolute göttliche Wahrheit und in ihr die Erlösung von allen Übeln und Ängsten des Lebens und des Todes gefunden zu haben? Es läßt sich überhaupt eine wirkliche Religiosität, die nicht glücklich, dauernd glücklich macht, nicht denken. Aber auch wenn wir von diesem Zusammenhang absehen, so liegt unleugbar hierin eines der stärksten Verwandtschaftsmomente, die den Ep. mit dem Neuen Testament verbinden. Die Stimmung der Freude, der freudigsten Lebensbejahung, welche dieses durchzieht, ist auch die Grundstimmung Ep.'s und sie erleidet durch die ruhige Anerkennung der nicht zu ändernden Tatsache, daß viele, ja die meisten, die volle Höhe des Menschtums nicht erreichen, daß manche, die den Weg dazu nicht finden, ihr Leben eigenmächtig ab-

[1] Ich möchte dies in noch bestimmterer Form verneinen als etwa P. Wendland, der sich dahin äußert, der Anschluß der Stoiker an die volkstümliche Religion sei nicht bloß aus politischer Berechnung, sondern auch aus der Tiefe ihres religiösen Gefühls zu erklären (Hell. röm. Kultur 65). — Auch Ogereau will offenbar keinen Tadel aussprechen, wenn er sagt, auch in der Schonung des Glaubens zeigen die Stoiker die *habile économie de tout ce qui reste encore et peut devenir une force vive* (aaO. 263); und M. Pohlenz sagt ganz treffend: „Kompromißsucht war dabei sehr wenig beteiligt. Vielmehr war es ihre feste philosophische Überzeugung, daß der Logos sich auch in den Anschauungen der Allgemeinheit, dem *consensus omnium*, kundtue" (Vom Zorn Gottes 150).

brechen, ebensowenig einen Eintrag, als den Christen der Gedanke an die Masse der Verdammten in dem Genuß seiner Seligkeit zu stören vermag[1]. Die Freude des Christen ist allerdings mehr eine freudige Erwartung, eine Seligkeit in Hoffnung, während Ep. die volle Lebensfreude in der Gegenwart genießt und prinzipiell für jeden erreichbar achtet auf Grund der allgemeinen Weltordnung und Einrichtung der menschlichen Natur, sozusagen auf Grund dessen, was Gott von Ewigkeit her für die Menschen getan hat. Und während der Christ sich die Seligkeit nur als eine zeitlich endlose vorstellen kann, erklärt die Stoa ausdrücklich, daß die Zeitdauer für die *εὐδαιμονία* keine Rolle spiele und auch ein „vorzeitiger“ oder jäher Tod ihr nicht den geringsten Abbruch tue. Das sind anscheinend ganz diametral entgegengesetzte Anschauungen; und doch fällt der Unterschied m. E. wenig ins Gewicht, weil die jenseitige Seligkeit ja innerhalb dieses Lebens nicht erfahrbar ist und für das Glücksgefühl des Christen also keinen aktuellen Wert hat. Die erhoffte Seligkeit verklärt ihm eben auch sein irdisches Leben und dieses Vorgefühl der Seligkeit wird auch im Neuen Testament, besonders in den johanneischen Schriften, in einer Weise gesteigert, daß man bekanntlich darüber streiten konnte, ob dort überhaupt noch auf eine zeitliche Fortsetzung und Vollendung im „Jenseits“ Wert gelegt wird. Für die Beurteilung der Gemütsverfassung eines Menschen kommt eben nur die tatsächliche Empfindung in Betracht, die er von dem Wert seines Lebens hat, nicht die theoretische oder religiöse Vorstellung, auf welche sie sich stützt. Und wenn die letztere, d. h. in diesem Falle die Überzeugung von einer zukünftigen Seligkeit, nicht so ernsthaft

---

[1] Ich kann C. Hilty hier nicht Recht geben, wenn er in seinem an treffenden Bemerkungen reichen Essay über Ep. (Glück I 23 ff.) von der stoischen Philosophie sagt, sie komme zwar dem Geiste des Christentums in einzelnen ihrer erhabensten Aussprüche nahe, besitze aber lange nicht dessen kindlich-freudigen Geist (S. 33): an Freudigkeit läßt Ep. nichts zu wünschen übrig, allerdings ist sie mehr eine männliche als eine kindliche. Auch das ist nicht richtig, daß dem Stoizismus das richtige Wollen ein beständiger harter Zwang gegen sich selbst, dem Christentum aber ein fröhliches Müssen sei (S. 86[2]). — Man kann eben den Ep. aus seinem Handbuch allein nicht recht kennen lernen, nur aus den Reden.

und kräftig ist, daß sie eine absolute Befriedigung über den Verlauf des irdischen Lebens zu erzeugen vermag, so bleibt der Christ mit allem seinem Glauben doch wesentlich unter dem Niveau des Lebensgefühls und der Lebensfreudigkeit, welche der Stoiker, allerdings auch wieder nur der echte Stoiker, besitzt. Der wahre Christ dagegen wird genau so wie der letztere sein Glücksgefühl auch von der Dauer des irdischen Lebens nicht abhängig machen, sondern sich bei vorzeitigem oder gewaltsamem Tode mit der himmlischen Herrlichkeit trösten, wie der Stoiker seinerseits mit der Erkenntnis, daß, wer einmal zum Bewußtsein seines Menschenwertes gelangt ist, jederzeit freudig sterben kann [1].

Der freudige Optimismus aber, der die Reden Ep.'s nicht weniger als die Schriften des Neuen Testaments auszeichnet, hat zu seiner Voraussetzung eine völlig idealistische Welt- und Lebensbetrachtung und die Überwindung aller materiellen Gesinnung. Dies ist der dritte Charakterzug, der beide verbindet. Wer sein Herz noch irgendwie an die Güter dieser Welt hängt, mögen sie nun heißen wie sie wollen, der kann jene stete Freudigkeit unmöglich haben, weil die ungestillte Begierde und das unausbleibliche häufige Fehlschlagen seiner Wünsche ihm immer wieder Pein verursacht. Es gibt nicht leicht ein Gebiet, auf welchem die Übereinstimmung zwischen Ep. und dem Neuen Testament vollkommener ist: bei ersterem zumal kann man kaum ein paar Sätze hintereinander lesen, ohne auf den Gedanken zu stoßen, daß, wer auf die unsicheren und unzuverlässigen Scheingüter sein Glück bauen will, unfehlbar der Unseligkeit verfällt. In der Geringschätzung dieser Erdengüter tut er es dem Neuen Testament zum mindesten gleich, in der inneren Erhebung über alles Erdenleid und Menschenübel geht er, wie schon früher bemerkt wurde, womöglich noch über dieses hinaus, insofern er die Übel des Lebens, unter welchen auch der

[1] Sehr fein bemerkt Georg Misch, daß in der Zuversicht, mit welcher Ep. bei aller Gleichgültigkeit gegen das äußere Schicksal und ohne Ausschauen nach Unsterblichkeit an dem Vollwert dieses menschlichen Daseins festhalte, ein religiöses Moment liege (Geschichte der Autobiographie, I, Leipzig u. Berlin 1907, S. 260).

Christ, wenngleich ohne sich unglücklich zu fühlen, immerhin leidet, gar nicht als Übel anerkennt und allem äußeren Geschehen jede Fähigkeit abspricht, dem sittlich Gebildeten Schaden zuzufügen oder Wunden zu schlagen. Das ist die stoische Apathie, die manchen als unnatürliche Härte erscheint. Andererseits weiß allerdings der Stoiker der Welt, sofern nur die innere Unabhängigkeit von ihr gewahrt bleibt, wieder weit mehr Reiz abzugewinnen als der Christ, der stets über diese unvollkommene Welt hinausblickt und auch in manchen harmlosen Freuden eine Gefahr für das Heil der Seele und in dem rein Natürlichen vielfach ein Widergöttliches, vom Teufel Gewirktes erblickt. Es ist gar keine Frage und sollte billigerweise nicht bestritten werden, daß die Religion des Neuen Testaments eine erhebliche Beimischung von dualistischen und asketischen Anschauungen aufweist, die bei Ep. entweder ganz fehlen oder doch nur in viel geringerem Grade vorhanden sind[1]. Diese Verschiedenheiten ändern

[1] W. Capelle in seinem sehr beachtenswerten Aufsatz „Zur antiken Theodizee“ (Archiv f. Gesch. d. Philos. XX (1907) 185ff.) findet, daß durch Äußerungen, wie sie bei Ep. mehrmals sich finden, daß nämlich die sog. Übel und Unvollkommenheiten des Daseins in der auch von Gott nicht zu ändernden Natur der Dinge begründet seien, die monistische Metaphysik der Stoa bedenklich gefährdet sei. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Ananke, an die auch Gott gleichsam gebunden ist, von diesem irgendwie als ein Hemmnis seines Wirkens, als eine Schranke seiner Macht empfunden würde. Davon ist aber bei Ep. keine Spur zu entdecken, sondern es ist gewiß in seinem Sinn, wenn wir annehmen, daß, wie der Mensch das tatsächliche Weltgeschehen als Gottes Willen gutheißt, so auch Gott selbst die ihm von Ewigkeit her und nicht im Gegensatz zu seinem Willen vorgezeichneten Wirkungsweisen gleichsam approbiert und in seinen Willen aufnimmt. Ja, Ep. sagt sogar, Gott selbst habe diese äußeren Dinge *τῇ τῶν ὅλων περιόδῳ*, also der Ananke, untergeordnet (IV 1, 100) und fährt fort: *τί οὖν θεομαχῶ;* also ist das Murren über die Ananke eine Auflehnung gegen Gott! Wo bleibt da der Dualismus? Wenn Chrysippos nach fr. 1178 v. Arnim gewisse Mißgriffe der Weltregierung auf *δαιμόνια φαῦλα* zurückgeführt hat, so ist dies eine der Entgleisungen, wie sie bei diesem Manne, der alles begreifen und erklären wollte, nicht eben selten waren. Übrigens ist es überaus schwierig, aus solchen aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen die wahre Meinung dieses Generaladvokaten der Stoa zu entnehmen. Ep.'s Ansicht dagegen liegt klar vor uns, und ihr zufolge bedarf die göttliche Weltordnung wegen der *ἀνάγκη*, welche auch die *πρόνοια* nicht zu ändern vermag, keine Recht-

jedoch nichts an der Hauptsache, daß nämlich beide, Ep. und das Neue Testament das Glück des Menschen lediglich auf das Innere, Geistige gründen und deshalb der Welt mit ihren Freuden und Leiden keinen bestimmenden Einfluß auf dasselbe einräumen.

Dieser idealistische Ernst zeigt sich nun aber nicht bloß in der theoretischen Beurteilung der Welt, sondern auch in den praktischen Anforderungen, die an den Menschen gestellt werden, der jenes von allem Äußeren unabhängigen Glückes teilhaftig werden will: der idealistische Ernst muß zum sittlichen Ernst werden. Man muß die Welt wirklich überwinden, wenn man selig werden will, muß sich innerlich von ihr völlig losreißen, denn es geht nicht an, beides, die Jagd nach irdischen Gütern und das Streben nach dem wahren Glück, die Liebe zur Welt und die Liebe Gottes zu vereinigen. Das ist der vierte Punkt, wo Ep. und Neues Testament sich aufs innigste berühren. Herrlich sind bei Ep. ganz besonders die Stellen, wo er diese Wahrheit in seiner packenden Anschaulichkeit auseinandersetzt und in seiner eindringlichen Weise ans Herz legt, daß man sich klar sein muß über sein Ziel und den Weg dazu, daß man etwas Ganzes tun, ein ganzer Mensch werden muß. Das schroffe „Entweder-Oder", das in so manchen Aussprüchen Jesu einen unvergeßlichen, fast sprichwörtlich gewordenen Ausdruck gefunden hat, vernehmen wir eben so bei Ep.: er ist, wie das Neue Testament,

---

fertigung: vielmehr sobald er im Ernste zugeben würde, daß Gott das Leben des Menschen auch äußerlich hätte vollkommen machen können, daß also doch ein noch glücklicheres Leben denkbar wäre, hätte er aufgehört Stoiker zu sein: denn Stoa und Übel, das kein Übel ist, gehören notwendig zusammen. — Auch die von Capelle angeführten Stellen aus Seneca stimmen vollständig mit Ep. überein: wie wenig auch jener in der Gebundenheit Gottes an den Stoff einen Widerspruch oder einen Mangel erblickt, sieht man daraus, daß er unmittelbar nach jenem Zugeständnis das Wesen Gottes als Leidlosigkeit (*extra patientiam malorum*) definiert: würde sich die Gottheit durch die Ananke eingeengt fühlen, so wäre dies allerdings ein *malum* für sie. Nun ist die Sache aber so: die Götter werden von den *mala* äußerlich, die weisen Menschen innerlich nicht getroffen, folglich gibt es eben kein *malum*, keine κακοῦ φύσις, wie Ep. erklärt — *quod erat probandum*!

nicht bloß dogmatisch, sondern auch ethisch intransigent und macht, wie dieses, dem Niedrigen im Menschen, dem „Fleisch" nicht die mindesten Zugeständnisse. Diese ethische Intoleranz wird nun freilich beiderseits etwas gemildert, einmal durch die Lehre, die auch Ep. vertritt, daß der Mensch nie an der Möglichkeit seiner Rettung verzweifeln darf, sondern auch nach einem langen Sündenleben, noch in der „elften Stunde" sich bekehren kann. Selbstverständlich soll dies hier wie dort nicht als Regel gelten, und wie im Neuen Testament das begnadigende Wort des Gekreuzigten nicht als Freibrief für Leichtsinn und sittliche Trägheit gemeint ist, so macht Ep., wie wir sahen, bei aller prinzipiellen Milde gegen die Irrenden doch mit allem Ernst darauf aufmerksam, daß durch die Gewohnheit des Sündigens die innere Fähigkeit zur Umkehr mit jedem Tag vermindert wird. Eine zweite Milderung jener schroffen Scheidung der Menschen in Gute und Böse bietet das Neue Testament in jener freilich sehr vereinzelten und problematischen Vorstellung von der endlichen Wiederherstellung aller Dinge, einer Lehre, der man allerdings keine praktische Verwendung wünschen möchte, weil sie den Ernst der innerhalb dieses irdischen Lebens geforderten Entscheidung in der Tat abzuschwächen geeignet wäre. Da ist der Anschauung Ep.'s jedenfalls der Vorzug zu geben, wonach es eben auch im sittlichen Leben Relativitäten und Abstufungen gibt. Nicht als ob er die schlechte Lehre von einer niederen und höheren Sittlichkeit vertreten würde: nein, er hält absolut daran fest, daß ein wirklich befriedigendes, menschenwürdiges Leben nur dem sittlich Gebildeten beschieden ist, und wenn er für den außerordentlichen Beruf des Kynikers, des Gotteszeugen im höchsten Sinne, eine besondere, persönliche Ausstattung verlangt, die nur den Allerwenigsten gegeben ist, so begründet doch dieser besondere Beruf in seinem Sinne keineswegs auch einen Vorzug in der ethischen Qualität des Wesens und Lebens. Dagegen kennt er allerdings den furchtbaren Ernst, der in der christlichen Vorstellung von der schließlichen Scheidung der Menschen in ewig Selige und ewig Verlorene liegt, nicht, sondern beruhigt sich dabei als bei einer vielleicht auch in der göttlichen Ökonomie notwendig

beschlossenen Tatsache, daß die Masse zeitlebens unter dem Niveau wahrer Menschlichkeit bleibt. Die Einen werden in dieser philosophischen Kühle einen schweren Mangel der Stoa erblicken, während andere sie als einen Vorzug betrachten und in der nüchternen Auffassung Ep.'s eine alle zeitlichen Gestaltungen menschlicher Dogmatik und Ethik überdauernde „ewige“ Wahrheit erkennen [1].

Aber auch hier muß wieder gesagt werden, daß diese Unterschiede der Betrachtungsweise nichts ändern an dem Urteil, daß in dem Hauptpunkt, um den es sich handelt, in dem intransigenten sittlichen Ernst, in dem entschiedenen Dringen auf grundsätzliche Entscheidung, in der Verwerfung aller ethischen Halbheit Ep. und Neues Testament sich die Hand reichen. Insbesondere möchte ich noch betonen, daß der praktisch so außerordentlich wichtige Grundsatz der „Treue im Kleinen“, der Ausdehnung der Heiligungspflicht auf alle, auch die scheinbar geringfügigsten Lebensbetätigungen, von der Stoa ebenso nachdrücklich vertreten wird wie vom Christentum.

In dem Vorstehenden glaube ich die wichtigsten gemeinsamen Charakterzüge angegeben zu haben. Nur anhangsweise erwähne ich noch einen Punkt, der, was den Ep. betrifft, früher schon da und dort berührt wurde; ich meine die großartige Einfachheit und Einheitlichkeit seines Systems. Wenn im Neuen Testament dieses Merkmal nicht so in die

---

[1] Diss. III 15, 10: *ἄλλος γὰρ πρὸς ἄλλο τι πέφυκεν* — auch auf das sittliche Gebiet ausgedehnt! — Sehr gut hat die Meinung der Stoiker v. Arnim erfaßt und wiedergegeben: „Wenn sie zum Teil diese Aufgabe nicht erfüllen, so ist das allerdings vom Standpunkt ihrer Aufgabe das Böse, aber kein Übel vom Standpunkt des Ganzen. Sie sinken damit nur auf die nächstniedere, die animalische Wesensstufe hinab, und so wenig es vom Standpunkt des Ganzen ein Übel ist, daß es neben den Menschen auch Tiere und Pflanzen gibt, so wenig ist die Existenz schlechter und unvernünftiger Menschen vom Standpunkt des Ganzen ein Übel“ (Die europäische Philosophie des Altertums 234 ff.). — Die tierhaften Menschen sind allerdings den Tieren nicht ganz gleich, sondern rangieren noch unter diesen: denn während diese sind, was sie sein können und sollen, und irgend einen Nutzen bringen, ist der Unsittliche zu nichts nütze, höchstens dazu, wozu die schädlichen oder lästigen Tiere da sind, den Menschen Geduld zu lehren.

Augen fällt, so rührt dies eben davon her, daß es uns das Evangelium Jesu durch mehrere und individuell so verschiedene Medien darbietet. Dieses selbst ist, wie alles wahrhaft Große, von einer göttlichen Einfachheit. Auch der Buddhismus und der Mohammedanismus ruht auf einem großen, einheitlichen Grundgedanken, aber es ist dort eine unfruchtbare, sozusagen totgeborene, hier eine zwar imposante, aber starre und unlebendige Einheitlichkeit, während der Grundgedanke des Evangeliums, ebenso aber auch derjenige Ep.'s, einer unendlich reichen und mannigfachen Entfaltung fähig ist, das ganze Welt- und Menschenleben umspannt und durchleuchtet und ihm eine unvergleichlich hohe positive Bedeutung verleiht.

Diesen gemeinsamen Charakterzügen stehen nun natürlich prinzipielle Unterschiede, ja Gegensätze gegenüber, die von kaum geringerer Bedeutung sind. Ich will dieselben hier nicht näher ausführen, sondern glaube mich mit einer kurzen zusammenfassenden Rekapitulation des im Früheren Gesagten begnügen zu können. Da ist vor allem der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung oder immanenter und transzendenter Offenbarung. So sehr die stoische Philosophie einen religiösen Charakter hat, so ist sie eben doch Philosophie, nicht Religion. Und wenn es überhaupt keine Philosophie oder Wissenschaft gibt, der nicht das Denken, die Vernunft die höchste Autorität wäre, so ist bekanntlich gerade im Stoizismus der Glaube an die Vernunft und ihre Fähigkeit, allgemeingültige Erkenntnisse, absolute Wahrheit zu erzeugen, aufs Höchste gesteigert. Dieser ausgesprochene Rationalismus oder — da dieser Ausdruck einen unangenehmen Beigeschmack erhalten hat — Logismus tritt auch bei Ep. überall hervor und bringt uns auf Schritt und Tritt den großen Gegensatz zum Neuen Testament zum Bewußtsein, das nicht mit Vernunftgründen operiert, sondern nur gläubige Annahme der auf wunderbarem Weg erfolgten göttlichen Offenbarung verlangt.

Ein zweiter Gegensatz zum Neuen Testament ist der erklärte Diesseitigkeitsstandpunkt Ep.'s. Der Mensch ist ein vergängliches Wesen: was er aus seinem Leben macht, zu welcher Höhe des Lebensgefühls er sich emporringt, ist seine Sache; aber alles, was er erreichen kann, liegt in den

Grenzen dieses zeitlichen Lebens. Während nach christlicher Auffassung das Sterbenmüssen der Fluch der Sünde ist, sagt Ep. umgekehrt, nicht zu sterben wäre für den Menschen ein „Fluch“ d. h. etwas Widernatürliches, das ihm anzuwünschen im höchsten Grad unfromm wäre (Diss. II 6, 13). Wie es zur Natur der Ähren gehört, daß sie reifen und eingeheimst werden, so fordert die menschliche Natur den Tod. Und in dieser Beschränkung auf die von der Natur gezogenen Grenzen sieht er so wenig eine Beeinträchtigung des Glückes, daß er vielmehr ein wahres Glück nur da zugibt, wo man an dem Erreichten sein volles Genüge hat: denn „Glückseligkeit und Sehnsucht nach etwas nicht Vorhandenem reimt sich nicht zusammen“ (Diss. III 24, 17). Er würde also nicht zugegeben haben, daß das Glück des Christen, der sein Heil von dem Jenseits erhofft, dem seinigen ebenbürtig sei; und wenn ich oben den psychologischen, gefühlsmäßigen Wert des auf Hoffnung ruhenden Glückes des Christen als einen vollen nachzuweisen versucht habe, so sollte damit natürlich nicht bestritten werden, daß die Art des Glücksgefühls bei Ep. und beim gläubigen Christen ganz wesentlich verschieden ist.

Aus beidem, dem strengen Logismus und dem Diesseitigkeitsstandpunkt, ergibt sich nun das, was man gewöhnlich, und zwar meist in tadelndem Sinne, als das Kennzeichen des stoischen Weisen betrachtet, seine Selbstgenügsamkeit oder Autarkie, die freilich zur christlichen Demut und Selbsterniedrigung, zu dieser geflissentlichen Verkleinerung, ja Preisgebung alles eigenen persönlichen Wertes, den denkbar schärfsten Gegensatz bildet. Nach allem, was bisher schon darüber gesagt wurde, werde ich die Stoiker nicht mehr gegen den Vorwurf pharisäischer Selbstgerechtigkeit oder hoffärtiger Selbstüberhebung verteidigen müssen[1]. Daß ihre Selbst-

[1] So sagt auch E. Caird von den Stoikern: „Sie hielten das Ideal für erreichbar und erreicht (z. B. in Sokrates); aber man wird keinen Stoiker finden, der den Anspruch erhübe, selbst der weise Mann zu sein. Solche Schilderungen sind mehr als Ermahnungen zu betrachten, die der Stoiker an sich selbst und die Andern richtet“ (aaO. II 143). — Wir sahen übrigens, daß Ep. gelegentlich auch den Sokrates noch als einen ethisch Strebenden einführt.

genügsamkeit die echteste Demut und bescheidenste Selbsterkenntnis nicht ausschließt, haben wir bei Ep. zur Genüge gesehen. Pharisäischer Tugendstolz ist Sache dessen, der, ob Nichtchrist oder Christ, in einzelnen frommen Werken oder verdienstlichen Entsagungen seinen Ruhm sucht: wer aber sein sittliches Ziel so hoch steckt wie Ep. und wie es auch Jesus seinen Jüngern gesteckt hat, der ist über den Verdacht des Pharisäismus erhaben; und ob man diesem hohen Ziel nachstrebt in der Form der stoischen *αὐτάρκεια* oder der christlichen *ταπεινοφροσύνη*, ist schließlich ein unwesentlicher Unterschied, wenn beide eins sind in dem Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit.

Auch noch auf andere Weise hat man versucht, den Gegensatz zwischen Christentum und Stoizismus, meist zuungunsten des letzteren, zu formulieren. Man schalt ihn egoistisch gegenüber der altruistischen Ethik des ersteren. In Wahrheit ist die stoische Ethik so altruistisch wie die christliche, oder die des Neuen Testaments so egoistisch wie diejenige Ep.'s: d. h. beide haben in ihrer Art eine höchste Synthese von Egoismus und Altruismus gefunden, insofern die Gesinnung, welche dem Menschen sein eigenes Glück verbürgt, zugleich auch die wahre Liebe zu den Menschen ermöglicht und einschließt [1]. — Des weiteren hielt man sich an die Züge von Unnatur, welche das Bild des stoischen Weisen zeige, und glaubte zu dem Urteil berechtigt zu sein, das Christentum zeige mehr Natürlichkeit in seinen Lebensgrundsätzen als die Stoa. In Wirklichkeit aber verteilt sich Natürlichkeit und Unnatur ziemlich gleichmäßig auf beide Anschauungen. Die stoische Apathie, auch wenn man sie richtig versteht, enthält immerhin eine gewisse Härte und Verleugnung des natürlichen Gefühls, der gegenüber das Neue Testament mit seiner Gestattung des Mitleids und der Reue, der Trauer und Sehnsucht

[1] Auch hierin hat v. Arnim die Meinung der Stoiker gut getroffen und ausgedrückt: „Die Entwicklung von dem Animalischen zur Wahrung des Vernünftigen führt zugleich über den Egoismus hinaus zur altruistischen und sozialen Gesinnung“ (aaO. 248). — Ein Gefühl aber, das mit Selbstbefriedigung verbunden ist, darf man darum noch nicht egoistisch nennen (Höffding, Ethik 236).

dem allgemein menschlichen Empfinden näher steht und deshalb wohltuender berührt. Auf der anderen Seite ist das Christentum vermöge seiner durch die Jenseitshoffnung notwendig bedingten asketischen Richtung nicht imstande, die weltlichen Kulturgüter so unbefangen zu schätzen und die Forderungen der sinnlichen Natur so rückhaltlos anzuerkennen, wie es die Stoa tut, so daß also in diesem Sinne entschieden auf ihrer Seite die größere Natürlichkeit zu finden ist. Man wird also sagen können, das Christentum ist natürlicher, was die ethischen und sozialen oder sympathischen Gefühle betrifft, der Stoizismus ist natürlicher, wenn man die sinnlichen und ästhetischen Gefühle ins Auge faßt[1].

Zweiter Abschnitt

Die wichtigsten religiösen und ethischen Grundsätze und Gedanken

Im vorigen Abschnitt, wo es sich nur um die Hauptzüge der epiktetischen und neutestamentlichen Weltanschauung handelte, habe ich absichtlich das Eingehen auf einzelne Fragen vermieden. Es lohnt sich aber doch, die Vergleichung nun auch noch in etwas genauerer, konkreterer Weise anzustellen, wobei das dort Gesagte eine Bestätigung und Ergänzung findet: einzelne Wiederholungen waren dabei nicht ganz zu vermeiden. Ich werde mich wiederum nicht der Schemata eines dogmatischen oder ethischen Lehrsystems bedienen, sondern in freierer Weise die Gedanken um folgende

[1] Nicht recht verständlich ist mir die Bemerkung E. Nordens: „Was in der östlichen Welt das Handbüchlein des phrygischen Sklaven und die Meditationen des Cäsars, das wurden im Westen die Schriften des römischen Aristokraten, eine Quelle des Trostes und der Erbauung *für die, deren Geist nicht einfach genug war zum Verständnis der natürlichen Menschlichkeit der neuen Lehre*" (Kunstprosa II 313). — Dieser Ruhm soll ja dem Christentum nicht geraubt werden, daß es dem menschlichen Herzen mehr geben will und kann als jede Philosophie: aber daß ein Grieche oder griechisch Gebildeter das Wort vom Kreuz natürlicher und menschlicher finden sollte als den Grundsatz des naturgemäßen Lebens, das konnte man ihm doch nicht zumuten Das hat auch der Heidenapostel nicht verlangt.

Punkte gruppieren: Stellung zu Gott, zum Leben und zur Welt, zur Sünde, zur menschlichen Gesellschaft.

A. Stellung zu Gott

Die Vorstellung, die Ep. von dem ethischen Wesen Gottes hat, ist eine sehr hohe. Seine absolute Heiligkeit, Reinheit und Güte betont er in einer Weise, die ganz mit der biblischen Anschauung übereinstimmt. Gottes Gegenwart verträgt durchaus nichts Unreines und wird schon durch einen schmutzigen Gedanken entweiht (II 8, 14). Er ist der freigebige Spender aller guten Gaben, der väterliche Versorger der Menschen, und schon der Gedanke, daß Zeus für uns nicht aufs allerbeste gesorgt haben könnte, ist eine Sünde (III 24, 19)[1]. So gilt das große Wort des Johannes „Gott ist die Liebe" auch bei Ep., ja in gewissem Sinne noch mehr, weil das Glück, das sein Gott dem Menschen bestimmt hat, schon in diesem Leben ein volles, gottgleiches ist. Trotz alledem deckt sich keine dieser Eigenschaften Gottes ganz mit dem, was der Christ sich darunter denkt. Die Reinheit der Seele setzt Ep. ausdrücklich in nichts anderes als in den Besitz der richtigen *δόγματα* (IV 11, 8), und da nun der Mensch diese haben kann, so ist er also derselben Reinheit fähig wie Gott (IV 11, 3), so daß schließlich keine ethische Überlegenheit Gottes mehr übrig bleibt (I 12, 26). So scheint also die Heiligkeit des epiktetischen Gottes wieder unter die biblische Vorstellung herabzusinken, und auch die Liebe Gottes ist für Ep. natürlich keine solche, die den einzelnen Menschen sozusagen persönlich ins Herz schließt, sich für ihn einsetzt und ihm zulieb ein Opfer bringt. Nur eine Stelle ist mir aufgefallen, wo Ep. unwillkürlich zuzugestehen scheint, daß Gott auch nach Charakter und Gesinnung qualitativ über den Menschen erhaben ist.

---

[1] Aus Ep. — sagt Jodl — ließe sich ohne Mühe ein christliches Gebetbuch zusammenstellen (Geschichte der Ethik I 103) — freilich nur ein solches, das die eigentlich christlichen Heilswahrheiten geflissentlich umginge. Albr. Dieterich hat in der Vorstellung von dem einen sorgenden Vatergott semitischen Einfluß finden wollen (Mutter Erde, Leipz. Berlin 1905), ich glaube mit Unrecht: denn gerade das Semitische, die religiöse Kraft und Leidenschaft, fehlt dieser Vorstellung bei Ep.

Das Leben — so führt er da aus — ist eine Art Feldzug, wo es gilt, alles nach dem Willen und Wink des Feldherren (d. h. Gottes) zu tun, ja womöglich zu erraten, was er will. „Denn jener (menschliche) Feldherr ist ja diesem (göttlichen) keineswegs gleich, weder hinsichtlich der Kraft noch hinsichtlich der Erhabenheit des Charakters“ (*κατὰ τὴν τοῦ ἤθους ὑπεροχήν*, III 24, 35). Darin liegt doch vielleicht ein Gefühl dessen, daß, um es christlich auszudrücken, Gottes Herz größer ist als das beste und edelste Menschenherz. Übrigens möchte ich keine weiteren Schlüsse darauf bauen: im wesentlichen bleibt es dabei, daß die Heiligkeit und Reinheit, ja auch die Liebe Gottes nach stoischer Auffassung derjenigen des Weisen gleichartig ist, weil sie nicht Sache des Gefühls, sondern der Vernunft und diese überall dieselbe ist. Die ethischen Eigenschaften Gottes erhalten dadurch etwas Naturhaftes, Unverdienstliches, Selbstverständliches. Freilich ist es ja auch auf theistischem Standpunkt überaus schwer, von den „ethischen“ Eigenschaften Gottes sich eine klare Vorstellung zu machen, weil gerade das, was beim Menschen zur Ausbildung einer ethischen Eigenschaft gehört, der zu überwindende Widerstand der Welt und der eigenen Natur, bei der Gottheit fehlt [1].

Was das metaphysische Wesen Gottes anbelangt, so ist schon mehrfach hervorgehoben worden, daß der stoische Gottesbegriff, von Haus aus entschieden pantheistisch, doch zugleich, und besonders bei den späteren Stoikern eine theistische, persönliche Färbung hat, und Davidson hat mit Recht betont, daß keiner dieser späteren Stoiker Antisupranaturalist im Sinne der modernen Rationalisten und Freidenker gewesen

---

[1] So wie Ep. den regulären ethischen Bildungsprozeß beschreibt, erfordert die Aneignung und Ausübung der Tugend freilich Anstrengung und Kampf, während die Götter mühelos gut sind und bleiben. — Seneka gefällt sich darin, jenen Unterschied zwischen Gott und dem Weisen zugunsten des letzteren ins Licht zu setzen, z. B. ep. 53, 11: *ille beneficio naturae non timet, suo sapiens* und ep. 124, 14: *unius bonum natura perficit, dei [scilicet], alterius cura hominis.* — Daß die Tugend Gottes, wenn auch nicht geringer zu werten, so doch jedenfalls von anderer Art sein muß als die des Menschen, erkennt auch z. B. Clemens Alex. an, wenn er sagt, man dürfe Gott keine Selbstbeherrschung beilegen, da es für ihn keine *πάθη* gebe. Vgl. Pohlenz, aaO. 30.

ist (aaO. 242). Eben diese Mischung von Pantheismus und Theismus zeigt einerseits die Berechtigung, von einem christlichen Charakter der stoischen Religiosität zu reden, zieht aber andererseits doch wieder eine scharfe Grenze zwischen dem stoischen Gott und dem christlichen, welcher die Natur geschaffen hat und beherrscht, aber niemals, auch nicht mit einem Teil seines Wesens, mit ihr identifiziert werden kann. Aus demselben Grunde weist auch das Verhältnis des Menschen zu Gott, so wie es z. B. bei Ep. zutage tritt, eine große Ähnlichkeit, aber auch wieder eine grundsätzliche Verschiedenheit von dem Neuen Testament auf. Vertrauen auf Gott, Liebe zu ihm, Gemeinschaft mit Gott, stetes Aufblicken zu ihm, das Alles, was zu den höchsten Merkmalen der christlichen Religiosität gehört, kennt, preist und fordert auch Ep.; aber man darf nie vergessen, daß dies nur Gedanken und Reflexionen sind, die etwas Blasses und Mattes haben gegenüber dem die Tiefen des Herzens erfüllenden, die seligste Lust und das rührendste Leid einschließenden Verhältnis des Christen zu seinem persönlichen Gott [1]. Aber eben deshalb kennt Ep. auch nicht die Furcht vor Gott, die doch auch im Neuen Testament nicht ganz ausgeschieden werden soll und, wenn sie auch keine knechtische Furcht ist, doch sich wesentlich unterscheidet von der Scheu vor Gott, der *αἰδώς*, die bei Ep. eine wichtige Rolle spielt, aber doch natürlich nichts Affektmäßiges in sich hat. Wo es keinen Zorn Gottes gibt [2], da gibt es auch keinen *φόβος ϑεοῦ*, und in der Tat

[1] Nur in diesem Sinn kann ich Jul. Böhmer beipflichten, wenn er sagt: „Gottesgemeinschaft ist den Griechen stets eine unbekannte, unverständliche Größe gewesen“ (Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes, Leipzig 1909, 150). Die orphische Mystik nimmt er dabei freilich bis zu einem gewissen Grade aus. — Vgl. E. Rohde, Kleine Schriften, II 335: „Der unentstellte Pantheismus der Stoa und der Spinozistischen Lehre kennt keine Erlösung und keine Mystik“. — G. Heinrici legt in die Worte Ep.'s „ohne Gott versuche es nicht!“ (III 22, 53) zu viel hinein, wenn er den Tadel daran knüpft: „aber wie die Gemeinschaft mit Gott gewonnen und erhalten wird, sagt er nicht“ (Der literar. Charakter 11). Ep. sagt dies freilich deutlich genug, nämlich eben durch die vernünftige Erkenntnis Gottes und des Menschen; dadurch entsteht Gemeinschaft mit Gott, aber keine mystische.

[2] Cicero De off. III 102: *Hoc quidem commune est omnium philo-*

hat die Furchtempfindung gegenüber Gott nirgends weniger eine Stätte als im Herzen des Stoikers, dem sein Gott absolut kein Übel antun kann außer demjenigen, das er sich selbst antut. Auch die Erfüllung der äußeren kultischen Pflichten, die auch Ep. als ein καθῆκον betrachtet, schließt für den Stoiker keinerlei Beunruhigungsmoment in sich. Denn das sind fest bestimmte Leistungen, die keine ethische Anstrengung erfordern, Leistungen, bei denen der Stoiker allerdings wie bei jedem weltlichen Geschäft, bei jeder pflichtmäßigen Handlung Ernst und Sorgfalt zeigen und eine würdige Haltung bewahren soll, Leistungen, deren unpünktliche oder ungenügende Erledigung aber nicht etwa einen besonderen Fluch nach sich zieht, sondern sich genau so von selber rächt und straft wie jede ethische Verfehlung oder Versäumnis. Darüber läßt Ep. nicht den geringsten Zweifel, daß diese ganze äußere Religiosität keinen Wert hat, wo die wahre Frömmigkeit fehlt, die in der richtigen Vorstellung von Gott und im Gehorsam gegen ihn, in der inneren Übereinstimmung mit seinem Willen besteht (Ench. 31, 1), während derjenige wahrhaft unfromm und gottlos ist, der glaubt, von Gott Schaden erleiden zu können, also der sich vor Gott fürchtet (Diss. IV 7, 11). So wenig er die üblichen Opfer und Gebete um äußere Gaben verwirft, so läßt er doch überall durchblicken, daß die geistigen Gaben eine ungleich höhere Bedeutung haben, daß sie den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der Frömmigkeit und des Gottesdienstes bilden sollten, der eigentlich keiner äußeren Formen bedarf, sondern ganz im Sinne des johanneischen Christus, eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit ist (z. B. I 19, 25; IV 4, 18 u. ö.).

Ganz verkehrt ist es deshalb, wenn man die Tatsache, daß die Stoiker den äußeren Kult mitmachten und z. B. auch die Mantik nicht verwarfen, so gedeutet hat, als ob sie den Aberglauben in Schutz genommen, ja dicht neben ihren erhabenen religiösen Anschauungen dem wüstesten Aberglauben

---

sophorum . . . nunquam nec irasci deum nec nocere. Vgl. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, S. 6. — Interessant ist es zu sehen, wie Tertullian gerade aus der menschlichen Furcht vor Gott schließt, daß es auch einen Zorn Gottes geben müsse. S. ebenda 27.

gehuldigt hätten [1]. Darüber, daß sie die Wahrheit und Geltung der σημεῖα in gewissen Grenzen anerkannt haben, dürfen wir

---

[1] Eine förmliche Karikatur ist es, wenn O. Pfleiderer sagt: „Der Stoizismus sank durch seine Konzessionen an den volkstümlichen Gottesglauben doch wieder auf die Stufe der Naturreligion zurück und endete (!) im unfreien Aberglauben an Geisterspuk, Vorzeichen und Orakel" (aaO. 59). Und dies steht in einem religionsgeschichtlichen „Volksbuch"! — Ganz anders und jedenfalls richtiger urteilt Lecky: „Die Begeisterung, mit welcher man den Stoizismus als Befreier des menschlichen Geistes aus dem Aberglauben aufnahm, zeigt, wie qualvoll das Joch gewesen sein muß" (aaO. 187). — Auch Wendland stößt sich daran, daß die Stoa Orakelwesen und Traumdeutung rechtfertigte und „in ihrer Dämonenlehre den niederen Volksglauben etablierte" (Hell. röm. Kultur 65). Ich will keineswegs bestreiten, daß ein Teil der Stoiker darin zu weit ging: es gab eben auch Stoiker genug, die vom stoischen Geist wenig oder nichts in sich hatten und die tiefen Gedanken durch buchstäblich formalistische Fassung und Ausdeutung verderbten und in Mißkredit brachten. Bei den wirklich großen Stoikern finde ich von solchen Torheiten keine Spur. Wie sehr speziell Ep. aller abergläubischen Furcht innerlich fern war, zeigt am besten seine Auslassung über den Begriff des δύσφημον III 24, 88ff. Gegen seinen Rat, die übergroße Freude an dem Besitz lieber Menschen durch den Gedanken an die Möglichkeit einer baldigen Trennung zu dämpfen, wendet der fingierte Mitunterredner ein: ἀλλὰ δύσφημά ἐστι ταῦτα. Darauf erwidert Ep.: Auch gewisse Bannsprüche sind es, aber weil sie nützen, kehre ich mich nicht daran, wenn sie nur nützen. Nennst du aber δύσφημα etwas anderes als τὰ κακοῦ τινος σημαντικά? ein wirkliches δύσφημον ist Feigheit, Niedertracht usw. Diese Namen sind δύσφημα. Und doch darf man auch diese auszusprechen sich nicht scheuen, um davor zu warnen. Wie kann man aber ein Wort δύσφημον nennen, das auf eine natürliche Sache hinweist? so kannst du auch sagen, es sei δύσφημον von der Ernte der Ähren zu sprechen, denn es bezeichnet den Untergang der Ähren — ja, aber nicht der Welt!" usw. — Wohl sehen wir aus dieser Stelle zugleich, daß Ep. auch die ἐπαοιδαί, also etwas nach unseren Begriffen ganz Abergläubisches, nicht verwirft, sondern an ihren Nutzen glaubt. Aber irgend welche Störung des inneren Gleichgewichts und der geistigen Klarheit können und dürfen solche Anschauungen für den Stoiker nicht herbeiführen: also gerade was den Aberglauben zum Aberglauben macht, das ängstliche Bangen um weltliches Gut und leibliches Wohl und die unruhige Sorge, das liebe Ich durch besonders geheimnisvolle und wunderkräftige Mittelchen vor Schaden sicherzustellen, fehlt ganz und gar bei Ep. Als ein Symptom dafür, wie abhold die Stoa allem Mystisch-Phantastischen und damit auch allem Abergläubischen in der Religion gewesen ist, erwähne ich beiläufig die Tatsache, daß Ep. von einer besonderen Verehrung der Dämonen, deren Existenz er keineswegs bezweifelt, nichts wissen will. K. Prächter ver-

nicht mit ihnen rechten: sie waren hierin Kinder ihrer Zeit, und gerade ihre Philosophie, ihre Idee vom Weltorganismus, von dem innigen Zusammenhang aller Dinge, gab ihnen am allerwenigsten Veranlassung, an dem herkömmlichen Glauben Kritik zu üben. Aber aus Ep. ersehen wir, daß ihnen auch die Mantik nur eben ein Stück des äußeren Kultes, eine Handleitung für das äußerlich praktische Verhalten war und ihre philosophische Überzeugung und Lebensführung in keiner Weise beeinträchtigte oder störte. Gerade Ep. führt es so schön und deutlich aus, daß man die Mantik leidenschaftslos, ohne krampfhaftes Begehren und ohne Furcht vor dem Schicksal gebrauchen soll (II 7), so daß die innere Freiheit und Erhabenheit des Subjektes auch hierbei völlig gewahrt bleibt. Und wenn er als höchstes Beruhigungsmittel den schon von Thales überlieferten Satz anwendet „Alles ist voll von Göttern und Dämonen“ (III 13, 15), so sehen wir, daß hier alle abergläubische Angst noch sicherer überwunden ist als im Neuen Testament, wo der Fürst dieser Welt und die Geister der Finsternis zwar als durch Gottes Sohn besiegt und gebannt erscheinen, der Glaube an ihre Existenz aber immerhin auch den Frommen bisweilen noch bange machen kann.

B. Stellung zum Leben und zur Welt

Für die Stoa wie für das ursprüngliche Christentum ergab sich aus ihrem Glauben an ein absolutes, von der Welt unabhängiges Glück des einzelnen von selbst eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die äußere Gestaltung und Dauer des eigenen Lebens wie gegen die äußere Entwicklung der Welt und des

wendet diesen Zug unter anderen dazu, die Verschiedenheit der beiden früher zu einer Person zusammengeworfenen Hierokles, des Stoikers und des Neuplatonikers, aufzuzeigen und sagt von dem ersteren, daß er, obwohl die Stoa für die Aufstellung besonderer Pflichten den Dämonen gegenüber Anknüpfungen bot, doch der in dieser Hinsicht in der stoischen Pflichtenlehre herrschenden Praxis sich angeschlossen habe, die den Dämonen keinen eigenen Rang unter den Pflichtobjekten einräumte (Hierokles der Stoiker S. 13). — Im übrigen hat Reitzenstein Recht, wenn er es beklagt, daß es „zum schweren Schaden für unsere Religionsgeschichte“ noch keinerlei Überblick über die *θεολογούμενα* der jüngeren Stoa gebe (Zwei religionsgesch. Fragen, Straßburg 1901, S. 80[2]).

Lebens der Menschheit insgesamt. Diese Welt- und Lebensverachtung ist aber auch beim Christentum, geschweige denn bei der Stoa, keineswegs Pessimismus oder auch nur Resignation. Von beidem kann man nur da reden, wo der Mensch an der Möglichkeit seines eigenen vollen Glückes zweifelt oder verzweifelt, was ja in geradem Gegensatz steht zum stoischen und zum christlichen Glauben, den entschiedensten Feinden einer pessimistischen Lebensansicht. Wenn bei Ep., noch mehr im Neuen Testament, der Zustand der Welt und Menschheit zuweilen sehr trübe und „pessimistisch" beurteilt wird, so ist dies die notwendige Folge ihrer hochgespannten Glücksforderung, also gerade ihres idealistischen Optimismus. Was aber beiden gleichermaßen fehlt, das ist ein lebendiges und kräftiges Interesse an der Verbesserung der äußeren Lebensbedingungen, an dem Fortschritt der menschlichen Kultur. In weit höherem Grade ist dies freilich der Fall beim Christentum. Mag es ihm später, ja verhältnismäßig recht bald, gelungen sein, einen Ausgleich zwischen Diesseits und Jenseits zu finden, mag es heute nur noch in gewissen Kreisen einen asketischen und kulturfeindlichen Charakter tragen, so sollte man doch billigerweise nicht mehr bestreiten, daß das Neue Testament fast durchweg diesen Geist atmet. Dies soll kein Vorwurf sein, sondern nur ein Zeugnis dafür, daß hier wirklich Ernst gemacht wird mit dem Evangelium, was man von der heutigen Christenheit im großen ganzen nicht sagen kann. Für die Stoa fällt das Haupthindernis für die Schätzung der weltlichen Kultur weg, die eschatologische Richtung des Glaubens und Denkens; sie findet daher auch eine positivere Stellung zu den sogenannten weltlichen Lebensgütern. Das alte Vorurteil von der gefühllosen Stumpfheit und Gleichgültigkeit der Stoiker gegenüber den Aufgaben und Vorgängen des Weltlebens kann heute glücklicherweise als überwunden gelten. Man sieht ein, daß der von Zenon schon eingeführte Begriff des *προηγμένον* nicht etwa eine Inkonsequenz des Systems enthält, sondern vielmehr den eigentlichen Kern der stoischen Ethik und ihr Hauptunterscheidungsmerkmal gegenüber dem Kynismus bildet [1]. Am besten hat unter den

[1] E. Caird aaO. II 144 ff.: Die Stoiker hielten die äußeren Güter nicht

Neueren die Meinung der Stoiker zum Ausdruck gebracht H. v. Arnim, wenn er über ihre Lehre vom Adiaphoron und Proëgmenon und von der Auswahl des Naturgemäßen sagt: „Es zeigt sich also, daß die Dinge, welche vom Standpunkt des Glückseligkeitsstrebens aus für indifferent erklärt werden mußten, vom Standpunkt des naturgemäßen Lebens aus keineswegs indifferent sind. Auswählen ist in praktischer Hinsicht die Hauptfunktion der Vernunft" (Die europäische Philosophie des Altertums, Kultur der Gegenwart I 5 S. 241). Etwas Ähnliches kann man freilich auch von den neutestamentlichen Schriftstellern sagen. Auch sie verlangen, daß der Gläubige arbeite um seinen und der Seinigen Lebensunterhalt, für seine Gesundheit und Wohlfahrt sorge, soweit es das Gewissen erlaubt. Und auch der Christ tut dies, genau wie der Stoiker, nicht deshalb, weil ihm besonders viel an seinem irdischen Leben und Wohl gelegen wäre, sondern weil er es als Gottes Wille, als seine Pflicht erkennt und auch in der Sorge ums Zeitliche seine Gewissenhaftigkeit, seine Treue im kleinen zu zeigen hat. Trotzdem hat dieser Teil der Pflichterfüllung, die ἐπιμέλεια in der χρῆσις der ὕλαι (Diss. II 5), bei Ep. eine weit größere Bedeutung als im Neuen Testament, weil für ihn dieses irdische Leben das einzige und die Führung dieses Lebens die einzige und vollgültige Gelegenheit zur Betätigung der geistigen Kraft und Freiheit ist, während es für den Christen nur eine untergeordnete Rolle spielt gegenüber dem erhofften ewigen Leben, wo alle diese weltlichen Beschäftigungen und Betätigungen in Wegfall kommen.

---

für absolut, sondern nur für relativ gleichgültig in dem Sinne, daß die Summierung von endlichen Werten keinen unendlichen gibt . . . Die Lehre von den προηγμένα wurde oft als Inkonsequenz betrachtet; aber sie gehört zur ältesten Form des Dogma's und ist ein notwendiger Teil ihres Systems. — Die verhältnismäßige Gleichgültigkeit Ep.'s gegen das Wissen und den Fortschritt der Wissenschaft erklärt Misch sehr gut, wenn er sagt: „Er weist nicht darum das Wissen ab, weil er wie die Kyniker sich mit dem souveränen sittlichen Kraftgefühl des isolierten Individuums begnügt, sondern weil der objektive Zusammenhang von natürlichen Begriffen, auf den die Stoa die persönliche Sittlichkeit gründete, schon als sicheres Gut erarbeitet war" (aaO. 260). — Vgl. übrigens über Ep.'s Stellung zur Wissenschaft B [2] 124 ff.

So zeigt denn Ep., unbeschadet seiner inneren Erhebung über die Welt, doch unleugbar ein frisches und gesundes Interesse an dem Weltgeschehen und am Tun und Treiben der Menschheit, eine Freude an den Werken der Technik und der Kunst, die wir im Neuen Testament vergeblich suchen, die aber in der Stoa ganz natürlich ist, weil sie in allem Menschlichen, in jeder Geschicklichkeit und Tüchtigkeit eine, wenn auch nicht die höchste, Offenbarung der alles durchwaltenden Vernunft erblickt. Näher ausgeführt habe ich dies in meiner „Ethik des Stoikers Ep." S. 40 ff., und ich verweise hier nur noch auf die an treffenden Bemerkungen reiche, schon früher erwähnte Abhandlung von K. Hartmann über „Arrian und Ep.", der sich folgendermaßen ausspricht: „Es gehört überhaupt zu Ep.'s anziehendsten Seiten, daß ihn das reale Leben in seinen wichtigen und unscheinbaren Zügen stark fesselt . . . und daß er aus der bunten, seiner Phantasie stets bereit liegenden Summe des Lebens tausend drastische Anknüpfungen für die ethischen Fragen gewinnt, die er seinen Hörern an die Seele legt" (S. 256).

Auch über den Leib und seine sinnlichen Bedürfnisse urteilt Ep. weit natürlicher als das Neue Testament. Ich habe zwar früher darauf hingewiesen, daß in gewissem Sinne der Leib hier höher gewertet wird als in der Stoa, weil er als unabtrennbarer Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit auch an deren himmlischer Verklärung teilnehmen wird (S. 58). Aber in seiner dermaligen Beschaffenheit ist er doch nur ein Sitz der sinnlichen und sündigen Triebe, und es läßt sich nicht leugnen, daß es dem ersten Christentum außerordentlich schwer gefallen ist, dem stärksten dieser sinnlichen Triebe, dem geschlechtlichen, eine gewisse natürliche Berechtigung zuzuerkennen, während Ep. dies ohne weiteres tut und sich nicht scheut, auch die wunderbare Einrichtung dieser *μόρια* und ihrer *χρῆσις* als einen Beweis der göttlichen Weisheit zu preisen (I 6, 9). Wenn er es andererseits doch auch wieder als einen Vorzug des Alters erkennt, über geschlechtliche Bedürfnisse hinaus zu sein, so wird darin niemand eine ungesunde Askese erblicken können (Diss. fr. 23, Schw. 94)[1].

[1] Wenn P. Feine sagt, der sinnlichen Seite des Lebens wolle der

Auch die im gleichen Zusammenhang und Diss. I 9, 10 ff. sich findende Betonung der Mühe und Widerwärtigkeit, welche die Pflege des Leibes erfordert, darf nicht etwa als pessimistische Anwandlung betrachtet werden. Wenn er hier das ganze irdische Leben als einen Dienst bezeichnet, den man Gott leisten müsse und von dem der Tod den Menschen erlöse, so soll diese nur aus pädagogischen Gründen angestellte Betrachtungsweise bloß dazu dienen, seinen Schülern die übermäßige Wertschätzung des Leibes und das begehrliche Hängen an diesem Leben zu verleiden. In dem sittlich Gebildeten hat diese Stimmung keine Berechtigung und kann nicht aufkommen gegen das Gefühl das ihn täglich und stündlich erfüllen und beherrschen soll, daß dieses Leben, wenn es im Gehorsam gegen Gott geführt wird, gut und schön und an beständiger Freude reich ist, so daß er, ob der Tod früher oder später kommt, nie anders als mit innigem, frommem Dank für das, was er schauen und genießen durfte, es beschließen wird.

Daß diese Auffassung richtig ist, daß diese kleinen Misèren des Leibes den Optimismus Ep.'s in keiner Weise zu trüben vermögen, bestätigt sich vollends, wenn wir sehen, daß er auch den größeren und besonderen Übeln und Leiden, die über den Menschen kommen können, nicht den geringsten Einfluß auf das Glücksgefühl des Weisen zuerkennt. Genaueres über die verschiedenen Betrachtungsweisen, durch welche Ep. die

---

Stoizismus wenig Recht einräumen, eine Richtung, welche dem Urchristentum und auch Pl nicht fremd sei (aaO. 79), so hat er von Ep. keinen ganz richtigen Eindruck bekommen: Ep. gibt der Sinnlichkeit ihr Recht, aber freilich auch nur dieses, während man das vom Neuen Testament nicht sagen kann. — Ebenso schief ist es, wenn J. Weiß Ep.'s Stellung zur Ehe mit derjenigen des Pl vergleicht und den Ton, in welchem jener von der Ehe spricht, kalt findet (Die christl. Freiheit 27): ich finde ihn sogar sehr warm, so warm, als er innerhalb der griechischen Welt überhaupt möglich war. — Auch E. Caird geht zu weit, wenn er in der Stoa einen ungelösten Antagonismus zwischen Optimismus und Pessimismus findet (aaO. II 128): pessimistisch berührt sie nur uns, insoweit wir eine derartige Beschränkung des Glücks auf das Innere eben nicht für naturgemäß halten und ein sinnliches Sichausleben fordern. Richtig urteilt hier wieder Ogereau, wenn er sagt: der Stoizismus fiel, als sich in der alten Welt keine Seele mehr fand, so mutig und stolz, um sich angezogen zu fühlen von der Strenge und hohen Größe seiner Lehre (aaO. 301).

sogenannten Übel des Daseins überwindet, ja zu einem Ferment der sittlichen Bildung macht, findet man in meiner Ethik Ep.'s S. 20 ff. Hier hebe ich nur hervor, daß die Stellung zum Übel einer der Punkte ist, wo die Verwandtschaft zwischen Ep. und dem Neuen Testament besonders klar zutage tritt[1]. Die Überwinderstimmung ist bei ihm ebenso stark und lebhaft wie dort, nur daß er keine Hoffnung auf eine ewige Herrlichkeit vonnöten hat. Die tieffromme Überzeugung, daß auch die schwersten Leiden die Liebe Gottes niemals in Frage stellen können, die männliche Ansicht von der erzieherischen Wirkung, ja Notwendigkeit des Übels, ja sogar der Gedanke, daß es eine Ehre und Würde ist, Schweres dulden zu dürfen, um als Gotteszeuge die sieghafte Kraft des Glaubens, beziehungsweise der philosophischen Bildung vor der Welt zu offenbaren, alles das ist der Seele Ep.'s so gegenwärtig wie den ersten Jüngern Jesu und kommt in seinen Reden kaum weniger ergreifend zum Ausdruck als etwa in den Briefen des Pl. Dabei sind beide doch gleich weit entfernt von eitler Prahlerei mit dem Unglück und ungesunder Martyriumsschwärmerei. Wie der Christ auch wieder herzlich dankbar ist für jede gottgesandte Linderung des Leidens, so gibt auch Ep., obwohl er, im Unterschied von dem hierin natürlicher denkenden Christentum, ein „Leiden" grundsätzlich gar nicht anerkennt, doch gelegentlich einer weicheren Stimmung und menschlicheren Regung Raum, wenn er z. B. den hohen Wert eines guten Freundes unter anderem auch darin sieht, daß er uns die Unbilden des Lebens „wie eine Last" tragen hilft und sie eben durch seine Teilnahme erleichtert (IV 13, 16). Ein wichtiger Unterschied bleibt allerdings bestehen: ein Gebet um Erlösung von dem Übel kennt Ep. nicht, weil er überhaupt kein „Übel" anerkennt und eine in äußeren Wirkungen sich

[1] Etwas zu viel gesagt oder wenigstens mißverständlich ist es, daß dem Kynismus und der Stoa Leiden und Übel das Wesentliche am Menschenleben seien (P. Wendland, Hellen. röm. Kultur 137). Richtig ist, daß keine andere Philosophie mit der Allgemeinheit und Unvermeidlichkeit der Übel so sehr rechnet wie die stoische, und daß deren Überwindung und Verachtung allerdings ein wichtiges Stück der stoischen Ethik bildet. Aber am Menschenleben ist dem Stoiker das Leiden gerade das Unwesentliche, die innere Selbstbehauptung dagegen das Ein und Alles.

zeigende Beeinflussung des göttlichen Willens durch das Gebet nicht annimmt[1]. So berührt uns die christliche Tapferkeit einerseits wohltuender als der das Menschenmögliche fast übersteigende stoische Heroismus; andererseits gerät dieser auch nicht in die Schwierigkeit, den Glauben an die Gebetserhörung trotz anscheinend erbarmungslos fortdauerndem Leiden festhalten zu müssen, ein Glaube, der, wenn er wirklich vorhanden ist, den inneren Zusammenbruch riskiert, wo nicht, in aller Stille ins Geistige umgebogen wird, so daß er schließlich der stoischen Selbstbehauptung und Selbsterlösung ziemlich nahe kommt.

C. Stellung zur Sünde (Sünde und Sittlichkeit)

Auch auf diesem Gebiet sind die Berührungen Ep.'s mit dem Neuen Testament zahlreich und wichtig, doch tritt zugleich auch die grundsätzliche Verschiedenheit der Auffassung stark hervor. Schon das Wort *ἁμαρτία* hat im Munde des Stoikers einen wesentlich anderen Sinn als dort, es bedeutet nicht eine wissentliche Übertretung des positiven göttlichen Gebotes, sondern eine auf Unwissenheit beruhende Abweichung von dem Pfad der Vernunft. Kein Satz kehrt wohl bei Ep. häufiger wieder, als daß jede Seele unwissentlich sündigt und nur deshalb sündigt, weil sie ihren wahren Vorteil nicht kennt und ihr Glück auf einem falschen Wege sucht. Während nach biblischer Anschauung jede Sünde eine Handlung ist, die hätte vermieden werden können und sollen, geht Ep. in der Anwendung jenes Grundsatzes so weit, daß er die schwersten

[1] Dies ist z. B. ein Punkt in der stoischen Theologie, der vielleicht noch etwas klärer gestellt werden könnte, nämlich ob und inwieweit sie eine äußere Wirkung von religiösen Handlungen, z. B. eine Besserung der Krankheit durch Gebete und Opfer oder *ἐπαοιδαί* erwartet haben. Wer hierin auch nur ein Minimum einräumt, gibt eigentlich seine völlige Adiaphorie gegen alle äußeren Geschehnisse und hiermit seine Autarkie grundsätzlich preis. Möglich, daß die Stoiker in diesem Punkt die Pietät zu weit getrieben und mehr oder weniger gedankenlos herkömmliche Gebräuche mitgemacht haben, die in ihrem System eigentlich keinen Sinn mehr hatten. Daß bei Ep. diese religiösen Mittel zur Erlangung des Glücks oder Bewahrung vor Unglück tatsächlich keine Rolle spielen, wird jeder, der ihn kennt, bestätigen.

Verbrechen als notwendige, unvermeidliche Folgen eines falschen Urteils über das Nützliche und Schädliche betrachtet. So bekommt es manchmal den Anschein, als ob er es äußerst leicht, ja fast frivol mit der Sünde nähme, und allerdings suchen wir die Vorstellungen, die dem christlichen Begriff der Sünde den Stempel furchtbaren Ernstes aufdrücken, die Vorstellung des beleidigten, in seiner Ehre verletzten Gottes, des göttlichen Zornes, des Sündenfluches und der höllischen Verdammnis, welche das Ende der Sünder ist, bei ihm vergebens. Und doch ist auch Ep. in seiner Art kein geringerer Eiferer gegen die Sünde als die Propheten und Apostel und weiß ihre Verderblichkeit seinen Schülern nicht weniger ernsthaft und beweglich vor die Seele zu stellen: was aus der Sünde folgt, ist nicht mehr und nicht weniger als der Verlust des Menschseins, das Heruntersinken auf die Stufe des Tieres, in seinen Augen dasselbe, was für den Christen die ewige Verdammnis. Und wenn das Hochgefühl des Weisen hauptsächlich darin besteht, sich mit Gott eins zu wissen und in seiner Gemeinschaft zu leben, so entbehrt der Sünder eben diesen höchsten Genuß, er lebt, christlich gesprochen, ferne von Gott, hat keinen gnädigen Gott. Öfter spricht Ep. es aus, daß die Leute, die geistig blind in der Sünde dahinleben, weit bemitleidenswerter seien als diejenigen, die des äußeren Augenlichtes ermangeln. Wenn in der Bibel mehr der Abscheu vor den Sündern als das Mitleid mit ihnen hervortritt, so fehlt doch auch dieses keineswegs ganz, bildet vielmehr einen Grundton des Evangeliums Jesu, der die Sünder weit mehr als Irrende und Verblendete denn als bösartig Widerspenstige betrachtet und behandelt und gelegentlich auch schwere Versündigungen mit erstaunlicher Milde beurteilt hat.

Andererseits vermag auch Ep. seinerseits scharfe Saiten aufzuziehen gegen die Sünder, wie seine Brandmarkung des Ehebrechers (II 4, 1 ff.), seine Strafrede gegen den weichlichen Vater, der von seinem kranken Kinde wegläuft, und so manches andere kräftige Wort beweist. Auch darin steht Ep., wie wir sahen, dem Neuen Testament sehr nahe, daß er die große Verantwortung mangelnder Achtsamkeit auf sich selbst und das Risiko fortgesetzten Sündigens und beständigen Aufschubs

der Besserung gleichermaßen betont wie die stets noch bestehende Möglichkeit der Bekehrung. Ebenso kennt er aber auch — als Ausnahme — eine Art von Verstocktheit und tiefwurzelnder Schamlosigkeit, die eine Rettung kaum mehr als möglich erscheinen läßt und stark an das Wort Jesu von der Sünde gegen den Heiligen Geist erinnert. Auch das stoische Paradoxon von der Gleichheit aller Sünden hat seine Parallele in der christlichen Vorstellung, daß jede Sünde die Verdammnis verdient, ist übrigens ja nur der Ausdruck des tiefen sittlichen Ernstes, mit welchem hier jede Abirrung von der Vernunft, wie im Neuen Testament jede Sünde als eine Verleugnung des Gnadenstandes, gleichsam als etwas Absolutes, nicht bloß Relatives beurteilt wird.

So kann man denn sagen, daß Ep.'s Lehre von der Sünde materiell, d. h. soweit es sich lediglich um das Moralische handelt, in allen Hauptpunkten mit der neutestamentlichen übereinstimmt, während sie formell, d. h. wenn man auf die begleitenden Vorstellungen und die durch sie hervorgerufenen Gefühle achtet, allerdings ganz und gar von derselben abweicht. Er weiß nichts von einem Erschrecken über die Sünde, von einer Furcht vor Gottes Zorn, von Zerknirschung und Tränen bitterer Reue, nichts von demütiger Bitte um verzeihende Gnade und von seligem Jubel über die erlangte Vergebung. Es vollzieht sich eben alles nicht zwischen Gott und Mensch, sondern in dem letzteren allein und ohne *πάϑος*, ohne eigentliche gefühlsmäßige Regung, in der nüchternen Form der vernünftigen Erkenntnis und des hieraus entspringenden Handelns. Wohl nimmt auch Ep. an, daß in dem Augenblick, wo der Mensch zur *αἴσϑησις τῆς μάχης*, zur Wahrnehmung des Widerspruchs zwischen seinem Handeln und dem erstrebten Ziel des Glückes gelangt, ein gewisser Schmerz ihn durchzuckt, ein Unbehagen ihn ergreift. Aber er will nicht, daß man diesem Schmerz sich hingebe, ihn zum Affekt sich auswirken lasse und in einen desolaten Zustand gerate, sondern daß man nach gewonnener Erkenntnis einen festen Entschluß der Umkehr fasse. Ein gewisses Maß von Selbstvorwürfen scheint ihm allerdings hierbei nicht zu vermeiden, ja er erklärt dies geradezu als das Merkmal des

ἠργμένος παιδεύεσθαι, des Anfängers in der sittlichen Bildung, daß er niemand anderem Vorwürfe macht als sich selbst (Ench. 5); aber dies ist doch keine eigentliche Reue [1], höchstens ein intellektuelles Äquivalent dafür. Und wenn im Neuen Testament von einem Zittern um das eigene Seelenheil die Rede ist, so setzt auch Ep. ein ähnliches Gefühl voraus, wenn er einem Abgefallenen in ergreifenden Worten in Erinnerung ruft, wie er früher, als *προκόπτων*, darob in Angst war, daß ihn niemand in dem begonnenen Heiligungsstreben irre machen möchte (IV 9, 10). Doch erklärt er auch wieder alles Angsthaben um das, was man doch sicher erreichen und von sich selbst erlangen kann, für töricht (II 13, 9), und es ist ja selbstverständlich, daß eine Ethik, welche die Affekte als die eigentlichen Feinde des Menschen bekämpft, nicht an den Anfang sozusagen eine Kur durch Affekte setzen kann. Also wenn und soweit diese mit dem Erwachen des Gewissens verbundenen Gefühle der Reue und Niedergeschlagenheit zu den unausrottbaren Bedürfnissen des menschlichen Herzens gehören, erreicht Ep. in diesem Punkte das Niveau des Neuen Testamentes nicht; in Wirklichkeit aber dürfte die christliche Reue an Ernst und Tiefe meistens zurückstehen hinter dem, was Ep. an ihrer Stelle verlangt.

Der Lehre von der Sünde entspricht nun naturgemäß auch die Lehre von der Tugend oder Sittlichkeit. Auch hier ist der Mensch nach Ep. auf sich selbst gestellt, kann jeden Fortschritt, jede Vollkommenheit aus sich selbst, durch den Gebrauch seiner Vernunftkraft erzeugen, während nach dem Neuen Testament Gott nicht bloß das Vollbringen, sondern auch das Wollen schafft, jede Tugend also ein Charisma ist. Dieser Unterschied ist aber in Wirklichkeit nicht so groß wie er scheint. Einerseits ist nämlich auch dem Ep. der Gedanke nicht fremd, daß man eine große sittliche Aufgabe, ja über-

---

[1] „Ep. spricht nie von Reue angesichts des Todes, die Alten scheinen von ihrem läuternden und beseligenden Einfluß auf den Charakter keine Vorstellung gehabt zu haben" (Lecky 177). — Daß die Stoiker die Reue nicht kannten, mag man bedauern; aber bei ihrer Lehre von der Unvernunft aller Affekte ließ sich eine Berechtigung, geschweige denn ein Segen der (emotionalen) Reue unmöglich behaupten.

haupt die sittliche Aufgabe nicht anfangen soll „ohne Gott“ und nur vollbringen kann in beständigem Aufblicken zu ihm, also sozusagen in seiner Kraft. Andererseits kann auch die Paränese des Neuen Testaments nicht auskommen ohne Inanspruchnahme des selbsttätigen Willens des Menschen: oft genug, namentlich in den Reden Jesu selbst, wird einfach vorausgesetzt, daß der Mensch von sich aus imstande ist, die göttliche Wahrheit zu erkennen und sich für deren Annahme und Befolgung zu entscheiden. Wenn er dann hinterher diese Erkenntnis und diesen Willensakt selbst als etwas Gottgewirktes erkennt, so ist dies nur eben die religiöse Betrachtungsweise, welche alles Geschehen, auch das geistige und moralische, deterministisch auf den Urgrund alles Seins zurückführt: formell d. h. psychologisch ist auch bei der christlichen Bekehrung und Heiligung die Mitwirkung, ja die Spontaneität des eigenen Willens das Ausschlaggebende [1]. Diesem religiösen Determinismus des Neuen Testaments entspricht der philosophische des Stoikers, wonach aus dem Menschen nichts herauskommt, was Gott nicht von Anfang an in ihn hineingelegt hat: so entsteht auch dem Ep. die Tugend nicht anders, als daß der Mensch die Anlagen seiner Natur entwickelt, das Wirken Gottes in sich nicht hemmt, oder wie er und M. Aurel sich besonders gern ausdrücken, den innewohnenden *δαίμων* rein und unverletzt bewahrt.

Diese Demut folgt aber ganz notwendig aus der Höhe und Reinheit des sittlichen Ideals, das die Stoiker aufgestellt haben und das auch durch das Christentum nicht

---

[1] Etwas allzu bestimmt versichert uns Hilty (aaO. 79), daß das Christentum mit der Stoa hier gänzlich übereinstimme: „es erklärt ebenfalls, daß der Wille in unsrer Macht steht; wo dies geleugnet wird, hört überhaupt jeder Begriff von Moral und jede Diskussion über solche Themata auf“. Wenn er dann fortfährt: „dagegen verweist es allerdings in der Folge die Menschen nicht auf die eigene Kraft, sondern verlangt eigentlich bloß diese eine „Wendung“ zu Gott“, so wird man doch sagen dürfen, wer diese entscheidende Wendung aus eigener Willenskraft vollbringen kann, sollte auch in der Folge mit seinem Willen vorwärts kommen können. — Ich glaube, man kommt in dieser Frage aus Widersprüchen nicht heraus, wenn man nicht die psychologische und die religiöse Betrachtungsweise unterscheidet.

übertroffen werden konnte. Man wird in der Tat schwerlich auch nur einen Zug christlicher Vollkommenheit, wie sie im Neuen Testament in Wort und Beispiel vor Augen geführt wird, entdecken, den nicht auch Ep. als einen wesentlichen Faktor des wahrhaft sittlichen Menschen erkannt und gefordert hätte: nicht bloß die altgriechischen Tugenden der Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung, der Pietät und des Gemeinsinns, sondern auch die „spezifisch christlichen" Tugenden der Keuschheit und Herzensreinheit, der Sanftmut und Milde, der duldenden, vergebenden und hilfreichen Liebe (*συγγνωμονικός συνεργητικός*) sind für ihn in dem Begriff des Menschen beschlossen. Auch darin gleichen sich beide Anschauungen, daß jede, auch die scheinbar geringfügigste Handlung der ethischen Beurteilung unterstellt wird, so daß die Vorstellung von besonders verdienstlichen, ethisch fakultativen Werken so wenig aufkommen kann wie im echten Christentum. Wenn Ep. zuweilen andeutet, daß einzelne besonders gottbegnadete Menschen über das Maß dessen, was von allen, die Menschen sein wollen, gefordert wird, noch hinausgehen und sich besondere Entsagungen auferlegen, so billigt er dies nur unter dem Gesichtspunkt des besonderen individuellen Berufs des Gotteszeugen, genau so wie Jesus, wie Pl freiwillige Opfer gebracht haben, weil diese durch ihren besonderen oder einzigartigen Beruf gefordert waren. Eine Verallgemeinerung und genossenschaftliche Regelung dieses asketischen Lebens, wie es nachmals im christlichen Mönchtum Gestalt gewonnen hat, wäre sicherlich nicht nach seinem Geschmack gewesen [1].

Wenn so das sittliche Ideal Ep.'s nach Höhe, Art und Umfang dem des Neuen Testaments ebenbürtig ist, so kann man doch in der Motivation des sittlichen Handelns dem letzteren einen Vorzug zuerkennen. Zwar im Evangelium Jesu selbst ist das oberste Motiv der Heiligung schließlich kein anderes als das stoische der Selbsterhaltung (im höheren Sinne). Aber in den Briefen Pauli und den johanneischen Schriften tritt an deren Stelle mehr das persönliche Motiv

---

[1] Nur mit dieser Einschränkung kann man sagen, Ep. betrachte das Leben der absoluten Entsagung als ein Ideal (Caird aaO. 148).

der dankbaren Liebe zu Gott und seinem Sohne, der durch seine Liebestat eine ewige Erlösung erfunden hat. In der gläubigen Liebe zu ihm hat der Christ eigentlich mit einem Mal alle die ethischen Kräfte und Güter, welche der Stoiker auf dem mühsamen und entsagungsvollen Wege der philosophischen Bildung nach und nach zu erringen trachtet. Es ist gar keine Frage, daß durch diesen zentralen Akt des gläubigen Erfassens der göttlichen Liebe das Werk der Heiligung außerordentlich vereinfacht und sozusagen erleichtert wird: ein Blick auf den Gekreuzigten sagt dem Christen sofort und ohne logische Deduktion, was er zu tun und zu lassen hat, und es fällt für ihn auch die ganze Disziplinierung und, zum Teil, auch Mechanisierung[1] des ethischen Wachstums hinweg, die Ep. so virtuos zu handhaben weiß. Doch die Erfahrung zeigt, daß es schon sehr tief religiös angelegte Naturen sein müssen, welche auf jenem einfachen Wege des Glaubens zu einer vollentwickelten Sittlichkeit gelangen. Aber auch da, wo dieses Höchste nicht erreicht wird, und wo der Glaube keine die Persönlichkeit beherrschende Macht ist, hat er, für den gemeinen Mann nämlich, der keiner logischen Ableitung seiner Pflichten zu folgen vermag, eine bewahrende und sittigende Kraft, der die Philosophie nichts an die Seite zu stellen vermag.

D. Stellung zur menschlichen Gesellschaft

Das Verhalten zu den Nebenmenschen bildet einen wesentlichen Bestandteil der Sittlichkeit und ist nach dieser Seite schon im vorigen Abschnitt zur Sprache gekommen. Hier handelt es sich aber darum, welche Bedeutung das menschliche Gemeinschaftsleben und das Wirken des einzelnen für die Menschheit und auf die Menschheit im System des Ep. verglichen mit dem Neuen Testamente hat. Hier liegt nun die Annahme nahe und ist auch schon oft zuungunsten

[1] Daß die im ganzen höchst vernünftigen Ansichten Ep.'s über die Notwendigkeit einer methodischen sittlichen Selbstzucht eine gewisse Neigung zu mechanischem Seelendrill haben, soll nicht geleugnet werden. Vgl. besonders die Ausführung in Diss. II 18, 12 ff., wo er rät, die Tage zu zählen, an welchen man dem Zorn, dem Ärger, der lüsternen Begierde widerstanden habe.

der Stoa vertreten worden, daß der Stoiker gleichgültig gegen die menschliche Gemeinschaft sei, weil er ja vermöge seiner Autarkie den Verkehr mit Menschen und Hilfe und Förderung von anderen entbehren könne. Gewiß gehört auch das zur vollen Unabhängigkeit von allem Äußeren, die er erstrebt, und Ep. führt in dem Kapitel über die *ἐρημία* (III 13) diesen Gedanken in schöner Weise aus, daß der Mensch auch dazu die innere Kraft haben müsse, sich an sich selbst genügen zu lassen und sein eigener Gesellschafter zu sein, und zeigt, wie der Philosoph auch die Einsamkeit ertragen und sich nutzbar machen kann. Aber an derselben Stelle erklärt er den Trieb nach Gemeinschaft und liebendem Anschluß an andere und die Freude an dem Umgang mit Menschen als ein natürliches Bedürfnis. Dieses Gemeinschaftsbedürfnis betont er auch sonst oft genug, und der Stoa überhaupt wird man den Ruhm nie schmälern können, daß sie die echt griechische Freude am Zusammenschluß und Zusammenleben von ihrer politischen und nationalen Begrenzung befreit und zur Freude am allgemein Menschlichen, Kosmopolitischen weitergebildet hat. In dem epiktetischen Satz, daß der wichtigste und umfassendste Verband das *σύστημα ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ* sei (Diss. I 9, 4 vgl. Diog. Laert. VII 138), liegt zugleich der Gedanke, daß auch die Menschen ihrerseits eine große Gemeinschaft bilden und, wie mit Gott, so auch untereinander eng verbunden sind. Schwer verständlich ist es deshalb, wie man vom stoischen Kosmopolitismns sagen konnte, er entwerte nur die Gegensätze der Völker, ohne sie durch einen gemeinsamen sittlichen Endzweck zu einer höheren Gemeinschaft zu verbinden [1]. Was kann es für einen höheren gemeinsamen Zweck geben, als mit Gott und in Gott verbunden zu sein? Da hat v. Arnim gewiß richtiger gesehen, wenn er sagt: „Die christliche Idee des Gottesreichs, einer christlichen Menschheit, kann ihre Abkunft von dem stoischen Kosmopolitismus nicht verleugnen“ (Die europ. Philosophie d. Altertums 249), und ähnlich urteilt J. Kärst, wenn er es das unvergängliche Verdienst der Stoa nennt, daß sie die große Losung ausgab von der inneren Zu-

---

[1] O. Pfleiderer aaO. 51.

sammengehörigkeit des Menschengeschlechts, das unter der Herrschaft eines gemeinsamen Lebenszwecks und eines einheitlichen Lebensgesetzes steht (Geschichte des hellenist. Zeitalters, II 1, Leipzig 1909, 133). Unzweifelhaft schwebt es dem Ep. als sein Ideal vor, daß die Menschheit mehr und mehr vom Logos durchdrungen und zu einer wirklichen *κόσμου πόλις*, in welcher der Wille Gottes regiert, umgestaltet werde. Es ist also gar keine Frage, daß die Stoa trotz ihrer Lehre von der Autarkie des Weisen ein weit lebendigeres Interesse an der kulturellen und ethischen Entwicklung der Menschheit hatte als es das ursprüngliche Christentum mit seinem Glauben an das bevorstehende Weltende und die Vollendung des Reiches Gottes in einer neuen Welt haben konnte.

Im einzelnen läßt sich dieses positive Interesse an der Menschheit bei Ep. in folgenden Punkten aufweisen. Die durch die Ehe geregelte Fortpflanzung des Menschengeschlechts ist ihm eine selbstverständliche Forderung der Natur und Vernunft: von allem anderen (Naturtrieb, Differenzierung der Geschlechter) abgesehen schon deshalb, weil zur Verwirklichung des „Systems aus Gott und Menschen“ das beständige Vorhandensein der menschlichen Gattung als eines gewissen Korrelats zur Existenz der Götter notwendig ist. Er hat aber nicht bloß ein Interesse an dem physischen Fortbestand der Menschheit [1], das im Neuen Testament begreiflicherweise fehlt — daher die Gleichgültigkeit des Pl gegen die Ehe, — sondern natürlich noch viel mehr an der richtigen Qualität dieser Menschen, die ja nur als Vernunftwesen diesen Namen verdienen und zur Gemeinschaft mit Gott befähigt sind. Die vollständige Verwirklichung dieses Ideals wäre freilich erst in einem Staat der Weisen gegeben, der auch für Ep. natürlich in unabsehbarer Ferne liegt. Aber auch hierin folgt er dem vernünftigen Grundsatz, daß man, wenn man nicht hoffen kann das Höchste zu erreichen, deshalb nicht ganz von einer Sache absteht (I 2, 37): dies ist der gesunde Relativismus, der bei Ep. überall zutage tritt und die Ri-

---

[1] Musonius cap. 14 p. 73 ed. Hense, Lips. 1905: *ὁ ἀναιρῶν ἐξ ἀνθρώπων γάμον, ἀναιρεῖ μὲν οἶκον, ἀναιρεῖ δὲ πόλιν, ἀναιρεῖ δὲ σύμπαν το ἀνθρώπων γένος.*

gorosität seines ethischen Absolutismus mildert. Er findet auch in dem jetzigen unvollkommenen Zustand der menschlichen Gesellschaft ethische Werte genug, die auch der Philosoph, der sittlich Gebildete, zu achten und zu pflegen hat. Vor allem legt er großes Gewicht auf die Beobachtung der σχέσεις, der auf der ehelichen Fortpflanzung beruhenden verwandtschaftlichen Beziehungen und der aus ihnen sich ergebenden Pflichten: es würde nach seiner Ansicht für die ethische Betätigung auch des Weisen eine wesentliche Lücke bedeuten, wenn es Gatte und Gattin, Vater und Kinder, Bruder und Schwester nicht mehr gäbe[1]. Ebenso verkennt er den ethischen Wert des bürgerlichen Lebens keineswegs. Schon der physische Fortbestand der Menschheit erfordert, daß jedes Glied seine Kräfte anstrengt in Arbeit und Erwerb; abgesehen davon ist es eine soziale Pflicht des Menschen, eine für die Ökonomie der menschlichen Gesellschaft notwendige und nützliche Tätigkeit auszuüben, und wäre es auch die geringste und niedrigste, z. B. das Wasserschöpfen, durch welches Kleanthes seinen Unterhalt verdiente. Wer nichts Tüchtiges gelernt hat oder die moralische Energie nicht besitzt, jede sich bietende, die Selbstachtung nicht verletzende Arbeitsgelegenheit zu benützen, vermag eben keinen menschlichen Platz auszufüllen (II 4, 5); einem solchen ruft er zu: „Warum hast du dich selbst so unbrauchbar und unnützlich gemacht, daß dich niemand ins Haus aufnehmen, niemand sich deiner annehmen will? . . . was magst du noch leben, wenn du so (nichtsnutzig) bist?" (III 26, 25 ff.). Ist so Arbeit und Berufserfüllung die Grundlage der bürgerlichen Existenz, so

[1] Daß diese σχέσεις nicht bloß ein Gebiet der sittlichen Betätigung, sondern auch eine Quelle und Pflegestätte sittlicher Kraft sein können, lag allerdings den Stoikern fern, wie Misch mit Recht hervorhebt (aaO. 264: „Diese Ethik . . . hatte kein Organ für die kernhafte, fruchtbare Kraft der Lebensbeziehungen, in denen die sittlichen Energien des Menschen wachsen"). Wer, wie Ep., der Ansicht ist, daß Sittlichkeit nur durch methodische Ausbildung des Logos zu erzielen sei, kann allerdings dem sittlichen Geist der Familie und anderer Verbände nicht viel Gutes zutrauen. Deswegen nimmt er die jungen Leute aus ihrer Familie und „Freundschaft" heraus, damit sie sich die falschen δόγματα und ἔθη abgewöhnen. Und in der Hauptsache wird er mit diesem Mißtrauen auch Recht gehabt haben.

gehört dazu aber auch die aktive Teilnahme an den Angelegenheiten des Staates, die spezifisch politische Tätigkeit, die Ep. als eine wichtige Pflicht betrachtet, aus deren Geringschätzung er dem Epikur einen scharfen Vorwurf macht. Oft tadelt er diejenigen, die aus Bequemlichkeit sich den Verpflichtungen, die ihre bürgerliche oder berufliche Stellung mit sich bringt, zu entziehen suchen, und so verhaßt ihm das ehrgeizige oder gewinnsüchtige Streben nach äußeren Würden und Ämtern ist, so mißbilligt er doch nicht weniger die sogenannte Amtsscheu, weil sich darin genau dieselbe niedrig egoistische und unfreie, weil von äußeren Verhältnissen abhängige Gesinnung offenbare wie im Gegenteil (IV 4, 2 ff.).

In dem allem zeigt Ep. fraglos im Vergleich zum Neuen Testament ein weit positiveres Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft und eine größere Wertschätzung der konkreten Bedingungen und Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens [1]. Aber er denkt dabei doch nur an das, was durch Herkommen und Gewohnheit und durch die bestehenden Gesetze bereits sanktioniert und als sittliche Form des menschlichen Zusammenlebens sozusagen festgelegt ist, nicht an das, was in der Zukunft durch zweckmäßige Arbeit zur Verbesserung, zur vernünftigeren und gerechteren Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse getan werden kann und soll. Diesen Mangel teilt die Stoa unleugbar mit dem genuinen Christentum. Aus ihm erklärt sich z. B. auch, daß beide den Gedanken einer prinzipiellen Abschaffung der Sklaverei nicht gefaßt haben. Wir haben zwar gesehen (S. 171), daß Ep. gemäß seinem Grundsatz, daß in allen Dingen die Wahl des Besseren nicht nur erlaubt, sondern Pflicht ist, es billigen muß, wenn der Sklave eine rechtliche Gelegenheit zum Freiwerden benützt, während es für den Apostel Pl zum Gehorsam gegen die göttliche Berufung gehört, in dem Stande der Knechtschaft zu bleiben. Aber vom Standpunkt der sozialen Gerechtigkeit aus verwirft auch Ep. die Sklaverei nicht [2], und so fehlt ihm

---

[1] Von Jesus sagt Wrede (Vorträge und Studien 123): „Das ganze konkrete Gemeinschaftsleben der Menschen erscheint ihm nicht als etwas an sich Wertvolles".

[2] Das Fragment 36 des Gnomolog. Epict. Stobaei (Schw. 42, Schenkl

überhaupt das rechte Verständnis für den kulturellen Fortschritt der Menschheit. Aus der Freude, die er gelegentlich an den Werken der menschlichen Kunst an den Tag legt, könnte man zwar schließen, daß ihm auch der Gedanke einer fortschreitenden Vervollkommnung der Technik und der menschlichen Naturbeherrschung nicht ferne gelegen habe; aber es fehlt doch an bestimmten Anzeichen hierfür und so finden wir auch bei ihm es bestätigt, daß der ethische Absolutismus der Stoa, für den eben doch die persönliche Vollkommenheit und Unabhängigkeit des Individuums das ein und alles war, ein wirklich reges und bewußtes Interesse an dem kulturellen und sozialen Fortschritt der Menschheit hintangehalten hat. Andererseits dürfen wir nicht verschweigen, daß, wie gerade unsere nach persönlicher Kultur lechzende Zeit zeigt, der Fortschritt der äußeren Kultur vielfache Beeinträchtigungen des persönlichen Glücksgefühls mit sich bringt, dessen Sicherung und Förderung doch die Hauptaufgabe jeder Ethik ist und bleiben muß.

In einem Punkt der sozialen Ethik scheint nun aber das Christentum vor der Stoa den unbestrittenen Vorzug zu verdienen, in der Übung werktätiger Nächstenliebe. Dies wird auch von solchen ausgesprochen, die sonst dem Stoizismus

---

p. 471) aus welchem Ed. Westermarck darzutun sucht, daß Ep. das Sklavenhalten verurteilt habe (Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, Bd 1, Leipz. 1907, S. 566) ist sicher unecht: er hätte niemals es gebilligt, daß jemand die Knechtschaft fliehe (φεύγεις δὲ δουλείαν), denn φεύγειν und διώκειν ist nur am Platz bei den ἐφ' ἡμῖν. — Zur Hauptfrage, ob und wieweit die Stoiker sich für den Fortschritt der Kultur interessiert, beziehungsweise von demselben auch eine ethische Hebung der Menschheit erwartet haben, vgl. man die verständnisvollen Bemerkungen K. Prächters in seinem „Hierokles der Stoiker", z. B. S. 39 Anm. 2 unten: „Es war das (nämlich die Annahme einer sittlichen Dekadenz und die hieraus sich ergebende fortwährende Klage über den Sittenverfall) ein aus dem Kynismus überkommenes Erbteil, dessen sich die Stoa nicht entledigen konnte, solange sie das naturgemäße Leben als Ziel aufstellte. Denn daß das Leben der großen Mehrheit der Menschen mit der steigenden Kultur und der sich mehrenden Gelegenheit materiellen Genusses nicht naturgemäßer wurde, war klar". Dem sittlich Gebildeten selbst freilich kann auch der Fortschritt der Kultur nichts anhaben, er muß bei der verfeinertsten Zivilisation wie in den primitivsten Lebensverhältnissen sein Prosopon zu wahren wissen.

alle Gerechtigkeit widerfahren lassen[1]. Man darf aber doch auch die christliche Liebestätigkeit, so wie sie ursprünglich gedacht war, nicht überschätzen. Wer einem Sklaven alles mögliche Gute tut, sein Brot mit ihm teilt, in der Krankheit ihn pflegt und für ihn sorgt, aber nicht daran denkt, sein ganzes Leben durch Befreiung von dem Druck der Knechtschaft auf eine höhere Stufe zu heben, dürfte doch wohl die Pflicht der Nächstenliebe, soweit es sich überhaupt um die äußere Wohlfahrt handelt, noch nicht in ihrem ganzen Umfang erfaßt haben; ebenso wer verlangt, daß man willig jedes Unrecht dulden soll, ohne auf gesetzliche Ahndung desselben hinzuarbeiten, dürfte das wahre Interesse des Feindes und Beleidigers schwerlich zu fördern sich schmeicheln dürfen. Wenn man meint, daß der Stoiker, weil er ja von sich selbst Erhebung über alle äußeren Unbilden fordert, deshalb kein rechtes Wohlwollen gegen andere, keinen lebendigen Drang zum Helfen und Wohltun haben könne[2], so gilt dasselbe prinzipiell auch vom Christen, der ja ebenfalls die Leiden dieser Zeit gering achtet angesichts der erhofften Seligkeit.

---

[1] Caird urteilt über die stoische Philanthropie, daß sie zwar nicht die *invasive energy* der christlichen Liebe habe, aber doch eine *comprehensive sympathy* beförderte, welche die trennenden Vorurteile milderte und den Weg bahnte für die Religion der Humanität (aaO. II 75). — G. Heinrici sagt von Ep., die durchgreifende, alles überwindende Menschenliebe, welche auch Fürbitte leistet für die Verfolger, kenne er nicht (Die Bergpredigt, Leipzig 1905, S. 55). Hiergegen ist zu sagen, was diese Fürbitte für die Feinde ethisch wertvoll macht, nämlich die von Haß und Rachsucht vollkommen freie Gesinnung, besitzt Ep. ganz in demselben Maße; daß er sie nicht gerade in der Fürbitte offenbart — was auch bei guten Christen selten genug vorkommen dürfte — hat seine anderen Gründe. Und „durchgreifend" scheint mir nach dem im Texte weiter Ausgeführten nicht gerade das passendste Epitheton der christlichen *caritas* zu sein: durchgreifend helfen, d. h. die ganze soziale Stellung der Enterbten heben, will erst unsere Zeit.

[2] Was an Leckys Urteil richtig ist, Menschen, denen der Tod gleichgültig sei, können keine Religion des Wohlwollens begründen (aaO. 174), trifft prinzipiell auch das Christentum, noch mehr den Buddhismus und Schopenhauers Lehre, und doch will diese die Philosophie des Mitleids und des Wohlwollens sein. — Auch Jesus hat die Nächstenliebe nicht sowohl unter dem sozialen als vielmehr unter dem individuellen Gesichtspunkt gefordert (Wrede, Vorträge und Studien 121).

Wenn trotzdem ein wärmerer Geist der Menschenliebe durch das Neue Testament weht als selbst durch die Reden eines Ep., so hat dies mehr religiöse als sittliche Gründe: der Christ freut sich Nächstenliebe zu üben einmal und vor allem gegen die „Brüder und Schwestern", um auch dadurch die innige Zusammengehörigkeit der Gläubigen, die religiöse Solidarität der Erwählten vor Gott und der Welt zu bekunden; sodann, sofern er auch den Draußenstehenden Gutes erweist, tut er es im Gedanken an die über alle sich erbarmende Liebe Gottes, gleichsam um dem Gott und Heiland, der auch seiner sich erbarmt hat, in seinen Brüdern (im weiteren Sinne) eine schwache Gegenliebe zu erzeigen. Rein ethisch betrachtet hat Ep. die Pflicht der Humanität ebenso hoch gewertet und ebenso nachdrücklich ans Herz gelegt wie das Neue Testament, und daß ihm die Erweisung tätiger Menschenliebe als das Höchste gilt, das ihm sogar noch über der sittlichen Arbeit an sich selbst steht und die Krone des sittlichen Wirkens ist, ersehen wir aus dem schönen Bekenntnis: „In welcher Tätigkeit möchtest du vom Tode betroffen werden? ich für meinen Teil in der Ausübung irgend eines menschlichen, wohltätigen, gemeinnützigen, edlen Werkes" (IV 10, 12). Daß endlich die größte Wohltat, die man einem Menschen erweisen kann, darin besteht, daß man ihm innerlich hilft, ihn sittlich bessert und auf den Weg der Wahrheit bringt, ist ihm ebenso wohl bewußt, wie aus der überragenden Stellung hervorgeht, die er dem *Κυνικός* einräumt, dessen Aufgabe eben in nichts anderem besteht als in der sittlichen Besserung der Menschheit.

Dritter Abschnitt

Die Gesamtbedeutung

Wenn wir zum Schluß die Bedeutung Ep.'s im ganzen mit derjenigen des Neuen Testaments vergleichen wollen, so kommt er dabei natürlich nicht als singuläre Erscheinung, sondern nur als derjenige in Betracht, der den stoischen Gedanken am reinsten vertritt und am vollkommensten verkörpert, in dessen Person alles, was von den Tagen Zenons an die

Stoa an geistigen Werten hervorgebracht hat, wie in einem Brennpunkt sich vereinigt[1]. Wir müssen also über die Person Ep.'s hinausschauen und stellen den Stoizismus als Ganzes dem Christentum an die Seite, indem wir zuerst seine geistige Bedeutung, sodann seine geschichtliche Mission und endlich seine Bedeutung für unsere Zeit ins Auge fassen.

Daß die stoische Philosophie an geistiger Bedeutung dem Christentum sehr nahe kommt, dafür hat, denke ich, die ganze bisherige Darstellung den Beweis auf Schritt und Tritt gebracht, und es herrscht darüber auch unter den Gelehrten heutzutage große Übereinstimmung. Rein philosophisch betrachtet steht natürlich Platons Spekulation und das System des Aristoteles viel höher, das wirklich Originale und Selbsterdachte geht bei der Stoa verhältnismäßig nahe zusammen; aber die Stoiker haben es verstanden aus sokratischen, platonischen und aristotelischen Gedanken ein einheitliches System aufzubauen, dem eine mächtige, in ihrer Art auch originale Idee zugrunde lag und das der Welt als etwas durchaus Neues und Charakteristisches sich darstellt. So kann v. Arnim sagen: „Das stoische System ist die letzte große selbständige Systembildung der antiken Philosophie, es kommt an historischer Bedeutung für die antike Kultur der platonischen und aristotelischen noch gleich“ (Die europäische Philosophie des Alter-

[1] Lecky (aaO. 167): Das heidnische Altertum hat uns kein erhabeneres Beispiel als das des Ep. hinterlassen. — Norden sagt: „Wie ein Phänomen zog er die Augen auf sich“ und verweist auf die ihn feiernde Inschrift in Pisidien, wo es heißt *τοιοῦτός τις ἀνὴρ δούλας ἀπὸ ματρὸς ἐτέχθη* (Kunstprosa II 243). — Misch (aaO. 263): „Die moralische Persönlichkeit Ep.'s hat etwas unanrührbar Großes“. — Hatch (aaO. 5): „Ep. war der Sokrates seiner Zeit, in welchem die Sittlichkeit und Religiosität der griechischen Welt ihren höchsten Ausdruck gefunden hat“. — Diese große Hochschätzung Ep.'s, die schon Herodes Atticus inauguriert hat, indem er ihn den größten aller Stoiker nannte (vgl. R. Hirzel, Der Dialog, Leipzig 1895, II 259), darf uns natürlich nicht hindern an dem Zugeständnis, daß in mancher Hinsicht Musonius oder Mark Aurel noch größere Bewunderung verdient. So spricht K. Hartmann von des Musonius trefflicher, zuweilen Ep. an Weite des Blickes und ethischer Tiefe übertreffender Lehre (aaO. 255); auch Leipoldt (aaO. 161) findet, daß er der christlichen Sittlichkeit vielleicht am nächsten stehe, und Lecky nennt den stoischen Kaiser den reinsten und edelsten Geist der gesamten heidnischen Welt (aaO. 232).

tums 249). Und dieses Charakteristische, wodurch es sich von den früheren Systemen unterschied und über sie hinausging, lag eben in der Richtung, welche die Religion Jesu fernerhin dem menschlichen Geistesleben gegeben hat: es ist die Idee von dem absoluten Wert jeder einzelnen Menschenseele, die Idee der Freiheit von der Welt in Gott und durch Gott. Wenn dies das Höchste am Christentum ist, so hat die Stoa dieses Höchste in ihrer Weise auch gehabt. Sie hat die Idee der Menschheit, die souveräne Machtvollkommenheit des philosophischen Individuums auf eine unvergleichliche Höhe gebracht (Aall, Logos I 148; J. Kärst, Geschichte des hellenist. Zeitalters II 1, 125), sie hat eine Ethik geschaffen, die selten erreicht, nie übertroffen worden ist (Lecky aaO. 264), und selbst Friedr. Jodl, dem vieles an ihr nicht gefällt, sagt, daß das Christentum kaum einen ethischen Gedanken aufweist, der nicht bei den späteren, römischen Stoikern seine Parallele hätte (Geschichte der Ethik, Bd I, 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1906, 127).

Diesem geistigen Werte entspricht nun auch die geschichtliche Bedeutung, welche die stoische Schule tatsächlich gehabt hat. Diese Bedeutung war eine dreifache. Erstens hat die Stoa vier bis fünf Jahrhunderte lang die antike Welt geistig beherrscht, im Zeitalter politischer Auflösung und ethisch-religiösen Niedergangs den gebildeten Griechen wie Römern die Religion in gereinigter und vergeistigter Form erhalten und ihnen einen festen sittlichen Halt gegeben. Zweitens hat sie eben dadurch dem Christentum am stärksten vorgearbeit und durch die große Popularität ihrer Gedanken nicht bloß bei den Gebildeten, sondern auch bei der Masse der Ungebildeten ihm den Weg geebnet. Und drittens hat sie, wenn auch noch nicht in den ersten Generationen, so doch vom Anfang des zweiten Jahrhunderts ab sich mit dem Christentum verschmolzen, ihm, allerdings im Verein mit dem Platonismus, ihre Ausdrucksformen und Anschauungen geliehen und ist so ein wichtiges Ferment in der Entwicklung der christlichen Ethik und Dogmatik geworden, wie dies nicht bloß an den christlichen Apologeten, sondern auch an den Kirchenvätern, griechischen und lateinischen, einem

Clemens, Origenes, Tertullian, Lactanz, Ambrosius und Augustin und anderen leicht nachgewiesen werden kann.

Es will mir deshalb fast als eine müßige Frage erscheinen, warum der Stoizismus sich in der griechich-römischen Welt nicht der neuen Religion gegenüber erhalten habe, sondern von ihr verdrängt und aufgesogen worden sei. Er hat sich ja in gewissem Sinne in ihr erhalten und damit kann er zufrieden sein. Überdies: Alles hat seine Zeit, und das Christentum, aus dem Semitismus geboren und zunächst für diesen bestimmt, hatte doch von Haus aus eine weitere, national weniger bedingte Perspektive als die Stoa, und es ist klar, daß das Umfassendere, Universellere immer des Beschränkteren Herr wird, wenn es ihm an geistiger Kraft auch nur ebenbürtig ist. Wenn wir aber dennoch auf jene Frage noch genauer eingehen wollen, warum das Christentum und nicht die Stoa die Welt erneuert hat, so scheiden alle derartigen Lösungen, wie daß der Römerbrief ein Pflug war, der tiefer pflügte als die Reden Ep.'s oder daß das Christentum den Menschen nicht nur die Idee, sondern auch die Kraft eines sittlichen Lebens gegeben habe, nach dem Gesagten für uns von vornherein aus [1]. Der Pflug Ep.'s pflügte tief genug, und die sittliche Kraft liegt eben in der Idee und wird wirksam in denen, die sie ins Herz aufnehmen. Das ist aber, wie einst bei den Anhängern der Stoa, so nun in der Christenheit immer die Minderheit, und wie Ep. im Hinblick auf die ethische Stumpfheit der Menge ausrief: „Zeiget mir doch auch nur einen Stoiker!" so hat ein Kierkegaard nicht weniger schroff über das gewöhnliche sogenannte Christentum geurteilt. An ethischer Kraft war die Stoa diesem nicht inferior [2].

---

[1] A. Hausrath aaO. I 512. — Joh. Weiß, Christl. Freiheit 33.

[2] Wenn J. Weiß (aaO. 23) im Hinblick auf Ep. sagt, die immer wiederholten Imperative, der unermüdliche und monotone Appell an das Wollen verraten, wie wenig Erfolge die stoischen Prediger beobachten, wieviel ihnen die Trägheit und Schwäche der Menschen zu schaffen mache, so ist dies eine Erfahrung, welche auch die christlichen Prediger aller Zeiten machen, ohne daß man deshalb dem Evangelium die sittlich wirksame Kraft absprechen würde. — Auch mit P. Wendland (Hell. röm. Kultur 37) kann ich mich nicht einverstanden erklären, wenn er angesichts der Überflügelung der Stoa durch das Christentum sagt, die Mittel rein morali-

Der Wahrheit näher kommt eine andere Erklärung, die z. B. Lecky gegeben hat, der sagt: „Weil der Stoizismus offenbar den religiösen Bedürfnissen der Zeit nicht entsprach, kam seine edle und höchst fruchtbare Entwicklung zum Stillstand“ (aaO. 337). Der in halb-pantheistischem, halb theistischem Sinne vergeistigte Polytheismus der Stoa war selbstverständlich nicht nach dem Geschmack der großen Menge, die greifbarere Objekte ihrer Phantasie und drastischere Auffassungen des religiösen Gefühls begehrt, und für welche der äußere Kultus immer weit wichtiger ist und sein wird als die Anbetung Gottes im Geist. Als der polytheistische Glaube seine innere Wahrheit verloren hatte, suchte die griechisch-römische Welt ihren religiösen Hunger zu stillen an den geheimnisvollen und aufregenden Kulten des Orients, und in dieser Zeit religiöser Zerfahrenheit, wo die Religion fast mit der Leidenschaft des Sportes betrieben wurde, war es ein unermeßlicher Segen für die Menschheit, daß eine Religion aufkam, welche nicht bloß durch ihre göttliche Größe und Einfalt Geist und Herz befriedigte, sondern zugleich durch die dramatische Spannung, mit welcher sie die Weltentwicklung

---

sierender Predigt seien bald aufgebraucht und es fehlen jener die tiefer sittlichen Motive und auf das Innerste des Menschen wirkenden Kräfte. Erstens ist die Predigt Ep.'s nicht rein moralisierend, sondern hat, wie Wendland selbst anerkennt, einen stark religiösen Einschlag; zweitens fehlt es seinen sittlichen Motiven, die bei ihm von den religiösen nicht abgetrennt werden können, m. E. nicht an Tiefe und Wirksamkeit. Als Beweis dafür gilt mir, abgesehen von dem eigenen Eindruck, das herrliche Zeugnis des Aufzeichners der epiktetischen Reden, des Arrianos in seiner des Meisters würdigen kurzen *Dedicatio*, und das gewiß nicht parteiische Urteil des Simplicius in der Vorrede seines Kommentars zum Encheiridion: *Πολὺ δὲ τὸ δραστήριον καὶ κινητικὸν ἔχουσιν οἱ λόγοι· ὡς τοὺς μὴ πάνυ νενεκρωμένους νύττεσθαι ἐξ αὐτῶν καὶ συναισθάνεσθαι τῶν οἰκείων παθῶν καὶ πρὸς διόρθωσιν αὐτῶν ἐπεγείρεσθαι . . . καὶ εἴ τις ὑπὸ τούτων μὴ πάσχει τῶν λόγων, ὑπὸ μόνων ἂν τῶν ἐν ᾅδου δικαστηρίων ἀπευθυνθείη.* — Wenn Wendland im selben Zusammenhang darauf hinweist, daß der Neuplatonismus die Stoa völlig in den Schatten gestellt habe, so liegt die glänzendste Rechtfertigung für die Unüberwindbarkeit der Stoa und die unzerstörbare Lebenskraft der Ethik Ep.'s gerade darin, daß 400 Jahre nach dessen Tod der Neuplatoniker Simplicius sie kommentiert und, kann man ruhig sagen, sich selbst angeeignet hat.

erfüllte, Phantasie und Gefühl mächtig anregte und durch ihren würdigen Kult, in welchem aber doch das Wunderbare, Übernatürliche nicht fehlte, ja mehr und mehr eine bedeutsame Rolle spielte, dem mystischen Bedürfnis genügte. Als Religion hat das Christentum über die Stoa gesiegt, denn als Religion konnte diese mit jenem natürlich nicht konkurrieren. Der Hauptgrund aber, warum die Stoa dem Christentum unterlag, scheint mir in etwas anderem zu liegen. Man könnte ja sagen, wenn die Stoa die breiten Massen mit ihren sittlichen Ideen zu erfüllen vermocht hätte, so hätte jener Drang nach positiver, mystischer Religiosität gar nicht entstehen oder jedenfalls nicht einen solchen Umfang annehmen können. Denn ein unabweisbares Bedürfnis der menschlichen Natur ist eine solche leidenschaftliche Religiosität nicht. Aber gerade dies, die Ethisierung der Massen, konnte der Stoizismus seinem ganzen Charakter nach nicht erreichen, ja nicht einmal ernstlich anstreben. Als philosophische Schule war er an die überlieferten, durch die sozialen Verhältnisse des griechischen Nationalstaates bedingten und begrenzten Formen der Propaganda gebunden und konnte deshalb naturgemäß nur die Reform der höheren Gesellschaftsschichten, in welche freilich auch der freigelassene Sklave gelangen konnte, sich zum Ziele setzen. Auch Ep. macht hierin keine Ausnahme, seine Zuhörer sind nicht Handwerker und Tagelöhner, Gewerbetreibende und Bauern, sondern Söhne wohlhabender Eltern, Angehörige der *jeunesse dorée*, die Philosophie studierten, weil es zum guten Ton, zur feineren Bildung gehörte. Die Vulgarisierung der Philosophie ist durch die Kyniker, nicht durch die Stoiker betrieben worden, und daß jene mit ihren halb widerlichen, halb lächerlichen Extravaganzen die Gesellschaft nicht zu reformieren vermochten, wird niemand wundern. Ep. selbst deutet an, daß er anfangs diese Praxis der Volksbekehrung getrieben habe, bald aber davon zurückgekommen sei (II 12, 25), und sein *Κυνικός*, der ja allerdings allein dieser Aufgabe gewachsen ist und huldigt, ist doch, so wie er ihn schildert, ein solcher Wundervogel, daß er sich von seinem singulären Auftreten nicht im Ernst eine allgemeine und nachhaltige Erneuerung der Menschheit versprochen

haben kann. So ist es denn gewissermaßen das tragische Geschick der Stoa, daß sie, die erstmals den Grundsatz der Gleichheit der Menschen und des gleichen Anspruchs aller auf den Besitz der Wahrheit und den Vollgenuß der Menschenwürde verkündigt hat, durch ihre historische Gebundenheit an die Lehrformen des aristokratischen Partikularismus gehindert war, ihre universelle Mission zu erfüllen.

Nichtsdestoweniger ist ihr Wirken auch zur Zeit ihres schulmäßigen Bestandes nicht umsonst gewesen und es wäre ganz verfehlt zu meinen, die Predigt der Stoiker habe keinen oder nur geringen Erfolg gehabt. Auch Heinrici z. B. nennt den Ep. einen Meister eindrucksvoller, die Seele weckender, das Gewissen schärfender Predigt (Der literar. Charakter 10) und Aall sagt mit Recht, die Person des Mark Aurel zeuge besser als irgend etwas anderes für die Energie des stoischen Logosbekenntnisses (Logos I 155). Ganz richtig charakterisiert Lecky den Stoizismus als eine Heldenschule und findet es eben deshalb nur natürlich, daß er von der großen Masse verworfen wurde (aaO. 177), und J. Réville's Urteil: *Autant elle a été féconde en sages et en héros, autant elle s'est montrée impuissante à réformer la société* (*La religion à Rome*, Paris 1886, 5) bedeutet für uns nach dem Gesagten nur ein Lob, keinen Tadel[1]. Und wenn A. Hausrath sagt, der Staat der Weisen, wie er dem Platon, und derjenige der Tugendhaften, wie er der Stoa vorschwebte, liege auf der gleichen Fährte wie die Gemeinschaft der Heiligen, aber nur Jesus habe die Hand angelegt, diese Republik der Guten und Weisen zu verwirklichen (aaO. I 67), so können wir uns eines Lächelns nicht erwehren angesichts der Tatsache, daß eben auch in der christlichen Kirche aller Zeiten dieser Erfolg nur in sehr bescheidenem Umfang eingetreten ist.

Was aber die Stoa damals vollbracht hat, das vermag sie auch heute noch zu leisten, und so komme ich noch mit ein paar Worten auf ihre Bedeutung für die Gegenwart zu sprechen. Über diesen Punkt haben gerade in den letzten

[1] Auch die Sittlichkeit, die Jesus fordert, die Gerechtigkeit des Reiches Gottes hat einen heroischen Charakter, wie Wrede mit Recht bemerkt (Vorträge und Studien 121).

Jahren mehrere, besonders französische und englische Gelehrte zum Teil ausführlich und treffend gehandelt, so namentlich F. Ogereau in seinem bereits mehrfach zitierten *Essai sur le système philos. des Stoiciens* (p. 303 ff.) und neuestens W. L. Davidson in *The Stoic Creed*, Edinburgh 1907. Auch der schweizerische Rechtslehrer und Moralschriftsteller C. Hilty hat in seinem bereits erwähnten „Epiktet" auf den praktischen Wert der epiktetischen Ethik für unsere Zeit hingewiesen und den Mut gehabt es auszusprechen, daß neben der christlichen Ethik nur noch die stoische als Anweisung zu einer ernsthaften, vollbefriedigten Lebensführung in Betracht kommen könne. Speziell mit Beziehung auf Ep. suchten dies darzutun Colardeau am Schluß seiner Monographie und in besonders gediegener, beherzigenswerter Weise L. Weber in seinen früher erwähnten Artikeln in der *Revue de métaphysique et de morale.* Er scheut sich nicht, geradezu zu sagen, es wäre gut wieder zu Ep.'s Methode der sittlichen Bildung zurückzukehren, und auch Davidson ist der Ansicht, daß der stoische Optimismus eine Aufgabe in der Gegenwart habe, daß der beste Christ das Manuale Ep.'s mit Nutzen studieren könne, und erklärt (nach Farrar's *Seekers after God*): „Du kannst ebensogut die Mahnungen Pauli verachten wie die Meditationen Mark Aurels" (aaO. 213. 252 ff.).

Meine eigene Meinung hierüber brauche ich nicht mehr genauer darzulegen, da sie in allem Bisherigen hinlänglich zum Ausdruck gekommen ist. Wichtiger aber als jede Meinung ist die innere Erfahrung von der stählenden und tröstenden Kraft des epiktetischen Idealismus, die heute noch jeder an sich machen kann. Es handelt sich wahrlich nicht darum, die stoische Ethik gegen die christliche auszuspielen, sondern wie einstens beide in so manchen Vätern der christlichen Kirche sich friedlich vertragen und in aller Stille mit einander verschmolzen haben, so können sie auch heute noch sich gegenseitig ergänzen und mit vereinter Kraft dem ethischen Skeptizismus und Nihilismus entgegentreten. Freilich auch diesen Richtungen werden wir ihren Wert für die Ökonomie des menschlichen Geisteslebens nicht absprechen, denn nur durch den Widerstreit der Anschauungen kann die Menschheit

vorwärts kommen. Nichtsdestoweniger wird der einzelne heute und immerdar am ehesten dann zu einem wahrhaft freudigen, auch die schwersten Erschütterungen überdauernden Lebensgefühl gelangen, wenn er sich an die christliche oder an die stoische Ethik hält, oder noch besser an beide zugleich. Wenn die erstere den großen Vorzug hat, daß sie das Gefühl unendlich tiefer und kräftiger anregt und befriedigt, so hat die letztere das Gute, daß sie, als rein auf die Vernunft gegründet, von allen Wandlungen philosophischer Theorien und religiöser Vorstellungen unabhängig und deshalb in höherem Grade frei von vergänglichen Elementen ist [1].

[1] In diesem Sinne, d. h. mit Einschluß der aus der christlichen Ethik stammenden Milderung und Bereicherung, dürfen wir gewiß auch H. Höffdings Urteil verstehen: „Unsere Ethik ist die griechische Ethik, welche die spätere ethische Entwicklung hat ändern und berichtigen können, welche sich aber niemals wird verdrängen lassen, solange etwas bestehen soll, das mit Recht den Namen einer menschlichen Ethik verdient" (Ethik, 2. Aufl., Leipzig 1901, S. 197).

Berichtigungen

S. 30 Z. 17 v. o. *οἷόν τε* statt *οἷόντε*
S. 62 Z. 7 v. u. *470* M statt *970* M
S. 66 Z. 3 v. o. *zu verstehen* statt *gesagt*
S. 67 Z. 4 v. o. *es* statt *er*
S. 104 Z. 13 v. o. wäre*n*
S. 129 Z. 10 v. u. *σαίνομαι*
S. 158 Z. 18 v. o. *den* statt *dem*
S. 189 Z. 14 v. u. *θεός* statt *θέος*
S. 207 Z. 1 v. u. *37* statt *40*
S. 212 Z. 3 v. u. *συμπαθής*
S. 214 Z. 2 v. o. *ὑπολαμβάνω*
S. 214 Z. 4 v. u. *αὐτοῦ*
S. 224 Z. 4 v. o. *35* statt *25*
S. 270 Z. 2 v. o. *κορβᾶν* statt *κορβάν*
S. 271 Z. 16 v. u. ebenso
S. 309 Z. 10 v. o. *βαῖνον* statt *βαίνων*
S. 310 Z. 11 v. o. *ἀνθρώ-*
S. 320 Z. 8 v. o. *τινὰ*
S. 336 Z. 1 v. u. Jünger*n*
S. 337 Z. 5 v. o. *καὶ* statt *καί*
S. 338 Z. 1 v. o. *οὖν*
S. 345 Z. 4 v. u. *von* statt *vor*

Nachträge

Zu S. 29 ff. (Einheitlichkeit der stoischen Weltanschauung). Aus Versehen blieb hier unerwähnt das gewichtige, zugleich auch die Ausführungen auf S. 382 ff. (Gesamtbedeutung der Stoa) stützende Urteil von A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, 473: „Nicht weniger, oder jedenfalls nicht viel weniger groß (als das Gedankengebäude des Platon und Aristoteles) ist auch das in sich durch und durch konsequente, monistische System der Stoa sowohl hinsichtlich seines Einflusses auf die Folgezeit wie seiner Grundidee". Auch Ad. Dyroff nennt den Stoizismus „das konsequenteste der intellektualistischen Systeme" (Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897).

Zu S. 82 ff. (Abhängigkeit des Neuen Testaments von der Stoa). In seinem kürzlich erschienenen Werk „Roman Stoicism“ (Cambridge 1911) behandelt E. Vernon Arnold eingehend „the stoic strain in christianity“ (p. 408 ff.). Soviel ich aus flüchtigem Einblick urteilen kann, überschätzt er etwas den stoischen Einfluß auf das Urchristentum.

Zu S. 112 Z. 11 v. o. Es ist vor „Platon“ einzuschalten „Herodot und“.

Zu S. 136 unten (F. Blass, Grammatik des neutestament. Griechisch). Inzwischen ist die erste Lieferung von L. Radermachers Neutestamentl. Grammatik erschienen (Handbuch zum Neuen Testament I, 1. Tüb. 1911). Ich konstatiere mit Bezug auf S. 193 meines Buches Anm. 1 mit Genugtuung, daß auch Radermacher, nachdem er die Grundlosigkeit der Annahme von „Hebraismen“ an vielen Beispielen dargetan hat, doch den an Stelle eines Attributs stehenden Genitiv einstweilen als Hebraismus gelten läßt (S. 19).

Zu S. 160 oben (Epiktets Religiosität). Die Schilderung, welche Ed. Meyer in seiner ausgezeichneten Darstellung des Sokrates von dessen Stellung zur Religion entworfen hat (Gesch. d. Altert. IV, 1901, S. 451 ff.) paßt fast Wort für Wort auch auf Epiktet und ist mir eine erfreuliche Bestätigung der Richtigkeit meiner Auffassung.

Zu S. 167 ff. (Lasterkataloge). Wenn man neuestens (Bultmann. Vgl. S. 179 A. 1) sogar in den „Peristasenkatalogen“ des Paulus eine Imitation stoischer Oratorik finden wollte, so mache ich darauf aufmerksam, daß schon bei Platon (Respubl. II 5, 361 E ff.) ein solcher Peristasenkatalog zu lesen ist.

Zu S. 390 A. 1. Der Ausspruch Höffdings über die griechische Ethik, mit dem ich mein Buch beschließe, wird trefflich beleuchtet durch die schönen Worte Ed. Meyers über Sokrates (aaO. S. 461 ff.) und stimmt überein mit dem Urteil, das Chr. Schrempf in einer öffentlichen Rede über „Sokrates und Christus“ gefällt hat.

Verzeichnisse

I. Stellenverzeichnis

1. Antike Autoren

A. Epiktet [1]

Diss. I	
1, 8	S. 64
10 ff.	11
2, 26	39
36 ff.	17. 377
3, 1	212. 289
3	188
5	66
6	68. 161
9	48
4, 13	234
18	132
23	112
29	77
32	92. 289
5 tot.	232
4	50
6, 9	173. 366
10	261
15	224
21	239
26	118
8, 6	253
9, 4	260. 376
5	51. 292
8	9
9	115. 310
10 ff.	367
11	121
9, 16	52. 292
19	50. 293
20	8
29	277
12, 16	28. 132. 242
26	358
32	235
35	115
13 tit.	291
5	70
15	31
14 tit.	247
6	234
8	261
15, 7 ff.	15
16, 9	256
17, 1 ff.	28. 169. 284
12	283. 336
14	20
17 ff.	77. 296
18 ff.	40
18, 1 ff.	233
6 ff.	303
9	129
11	21
14	21
15	123
19	116
21	222
19, 5	126
9	40
11 ff.	192
14	224
15	253
25	361
20, 5	28. 260
6	168
17	161. 263
22, 1	232
24, 11	231
25, 4	285
10	336
17	118. 302
26 ff.	117 ff.
32 ff.	255
33	300
26, 15	105. 302. 311
27, 2 ff.	118
14	297
15 ff.	260
21	116
28, 4	69
9	213. 303
10	129
20	48
28 ff.	119
29, 4	337
6	161

[1] Die Stellen, welche S. 284 ff. in fortlaufender Reihenfolge besprochen werden, sind hier nur in dem Fall aufgenommen, wenn sie auch sonst im Buch vorkommen. Parallelstellen, die nicht wörtlich zitiert oder als besonders wichtig bezeichnet sind, blieben unberücksichtigt.

29, 29 ff. 37
46 ff. 38 ff. 306
48 23. 41
60 41
30, 1 294. 303

Diss. II

1 tit. 248
16 63
17 67. 111
34 126. 208
36 ff. 337
2, 13 231
3, 1 ff. 132. 308
4, 1 ff. 370
5 265. 308. 378
5 tit. 226. 365
5 116
23 297
24 57. 233
27 11
6 tot. 221
2 226
9 171
12 56
13 355
19 135
7 tot. 363
12 39
13 285
30 188
8, 2 162. 188
11 ff. 294
12 ff. 58 ff.
13 209
14 116. 358
21 53. 236
24 54 ff. 139
9, 3 173
10 223
12 111
16 52
20 ff. 41. 72. 273
10, 2 309
7 ff. 23. 39
8 ff. 223
10, 12 48
11, 1 222. 302
24 119
12, 4 13. 222
7 ff. 221
25 206. 387
13, 9 372
10 221
17 69
14, 11 294. 338
22 230
15, 2 ff. 237
7 ff. 80
8 205
13 15. 260
15 41 ff.
20 258
16, 18 ff. 24
27 155
28 246
39 61
42 ff. 65. 312
46 336
17, 1 ff. 192. 221
8 ff. 28. 135
21 241
26 69
33 311
18, 5 215
12 ff. 375
25 230
29 189
19, 23 ff. 16
24 164
25 170
27 50
20, 7 114
14 277
18 90 ff.
21 119
27 274
21 tit. 230
22, 15 253
18 173
19 60. 161. 298
28 111
22, 30 112. 313
35 107
36 20. 313
23, 3 67. 261. 264
5 295
14 230
19 177
36 ff. 301
40 210
43 127
26, 4 60. 316
7 13

Diss. III

1 tot. 22
22 139
23 287
40 117
2, 6 254
8 111
14 126
3, 1 262
2 228
6 173
13 116
22 67
4, 5 120
5, 8 19
10 287
14 18
16 21
6, 5 222
8 156
7, 3 138. 161
9, 10 295
17 ff. 18
18 123
21 235. 318
22 285
10, 15 42
6 206
12, 6 44
14 242
13 tot. 12. 376
2 115
15 68. 363

13, 17 286
14, 7 121
8 253. 311
15, 2 ff. 54
5 336
10 353
13 55. 116. 307
16, 7 233
13 256
20, 11 ff. 300 ff.
21, 3 318
7 251
20 ff. 94
22 323
22 tot. 22. 103
4 40
8 231
12 232
13 23
22 122
26 22
33 222. 321
38 40
53 360
56 34. 159
61 321
69 35. 39. 322
78 126
82 289
94 156
23, 3 ff. 228
11 41
28 276
29 ff. 94. 302
33 214
24, 2 310
6 310
9 61 ff.
17 355
19 358
22 ff. 25
35 359
42 310
50 314
78 241
84 ff. 228
24, 88 ff. 362
91 56
92 121
95 ff. 312
98 231
108 111. 324
116 ff. 18
25, 3 211
6 ff. 23
26, 6 9. 70
9 23
22 278
25 ff. 378

Diss. IV

1 tot. 103. 306
12 41
45 118
57 41. 116
100 350
104 161
106 118
118 41
122 111
151 17. 325
152 250
153 246
159 232
173 255
2, 4 ff. 307
3, 4 189. 325
10 16
12 77. 155
4, 2 ff. 379
41 228
44 23
45 219
46 18
5, 7 25
16 ff. 214
21 111
6, 1 69
25 298
30 307
35 ff. 65. 224. 293
7, 6 41 ff.
7, 9 71
11 361
17 70. 307
33 ff. 304
40 232
8, 5 ff. 147
12 189
35 ff. 55 ff. 328
9, 10 372
14 324. 328
16 15. 116. 328
10, 12 ff. 317. 382
26 188
30 40
11 tit. 318
3 358
8 358
9 ff. 227
18 116. 222
12, 12 23. 133
19 54. 219. 325
13, 16 368

Diss. fr. (Schenkl 403 ff.)

10 22. 235
11 122
13 310
15 291
16 299
17 295
19 290
23 366
25 107
28 307

Encheiridion

5 25. 372
7 301
10 277
11 301
12 24
15 295. 337
16 116. 118
17 213

18 319
22 319
29 319
30 338
31, 1 309. 361
4 60
32 338
33, 1 214. 331
5 30 ff. 331
9 334
33, 16 23. 331
35 23. 332
38 283
43 250. 334
47 115
48, 1 214
2 256
3 324
52 86 ff. 318

Fragmenta incerta
8 Schw. (470, 31 Schenkl) 224
24 Schw. (465, 13) 118
27 (466, 16) 110
36 (469, 26) 209
42 (471) 379
64 (475, 54) 169. 284
97 — 156
— (483, 12) 205

B. Andere nichtchristliche alte Autoren

Antoninus
I 7, 1 251
I 16, 10 222
I 17, 5 231
II 9 224
16 191. 228
III 1 28
5 34
IV 14 191
19 121
21, 1 191
27 239
33 219
43 258
46 191
V 5 126
7 234
12 247
20 262
27 190
32 191
VI 1 191
5 191
24 191
42 234
44, 2 34
58 190
VII 2 233
9 190
10 191
13 57
31 221
VII 53 190
VIII 20 239
57 239
IX 1, 4 191
41 161
X 4 222
7, 2 191
24 233
33, 2 191
XI 1, 1 221
1, 5 169
3 44. 47
15 108
16 221
18, 3 121
XII 3, 1 233
31 191

Aristeides
26, 517 222

Cicero
ad Att. 1, 14 126
15, 16 128
de off. II 13 ff. 133
III 102 360
III 104 33
Tusc. I 34 240

Diogenes Laertios
IV 41 129
V 18 132
VII 46 229
88 132
125 337
VII 138 376
148 96

Doxogr. gr. D. 468 96

Galenos
VIII 579 K 80

Hierokles St. 8, 4 A. 220

Lukianos
Ver. hist. II 11 182

Musonius 73 H 377
37, 2 H 155

Philon Iud.
migr. Abr. 37 (I 469 M) 37
mut. nom. 41 (I 614 M) 37
profug. 10 (I 554 M) 50
quod omn. prob. 17 (II 460 M) 117
22 (II 470 M) 62

Phrynichos
ed. Lob. 85 128

Plato
resp. II 5 (361 E ff.) 392
III 17 (409 DE) 168
IX 12 (589 A) 117

Quintilianus inst. or.
II 4, 5 62
IX 2, 98 33

Plutarchos
tranq. an. 467 b 37
472 f 92
473 a 147

Seneca
de benef. III 28, 1ff. 7
de clem. I 6, 3 46
epist. 31, 11 7
44, 1 7
47, 1 u. 11 7
53, 11 359
95, 33 7
epist. 124, 14 359
de ira II 32; III 39 73
de provid. 2 170
Sophokles
Oed. Kol. 1538 113
Stobaios
Anth. II, 76, 16 W 130
Stoic. v. fr. II 63 ff. 235
III 77 231
III 154 ff. 337
Teles 25, 13 138
26, 1 220
38, 6 246
49, 7 221
52 tit. 232

2. Biblische Bücher und alte christliche Autoren

A. Neues Testament
Ev. Matth.
1, 21 283
5, 3 ff. 302
10 332
13 316
14 ff. 288
16 312
22 48
28 176. 318
34 332
48 89. 311
6, 4 294
10 285
16 ff. 302
21 60. 298
24 307
25 ff. 69. 292
26 ff. 290. 309
33 69
34 293
7, 1 ff. 331
5 336
6 305
7 48
13 89
16 90
21 297. 318
8, 2 42
9 336
28 136
9, 12 93. 303
15 302
36 303
10, 22 326
28 176. 286
39 316
11, 8 304
16 336
28 95
30 300
12, 30 307
32 290
50 323
13, 3 ff. 328
5 ff. 55
11 ff. 314
58 316
15, 25 42
16, 6 48
25 176
26 176. 287
18, 21 ff. 334
19, 12 98
20 311
22, 12 320
14 288
21 304
26, 39 ff. 285
28, 20 294
Ev. Marci
1, 15 328
2, 17 93
5, 15 133
12, 35 336
16, 17 210
Ev. Lucä
1, 3 210
1, 52 128
2, 14 327
3, 14 332
4, 23 95 ff. 304
5, 26 255
8, 35 133
9, 62 319
10, 40 211
41 285
12, 13 295
37 317
13, 2 285
24 89
14, 28 319
35 309
15, 25 132
16, 1 ff. 122
8 293
10 291
12 36
17, 1 ff. 308
20, 5 259
16 138
22, 25 304
29 336
23, 10 237
35 ff. 304
51 212
24, 45 158
Ev. Joh.
1, 13 289
17 289. 310
21 138
3, 3 ff. 97

3, 18 ff. 310
5, 29 310
8, 23 308
32 289
35 ff. 306
10, 10 318
11, 9 ff. 283
12, 24 56. 328
14, 6 289
18 322
16, 7 326
22 292
32 322
33 177. 319
17, 4 326

Acta ap.

4, 13 207
32 313
5, 29 304
41 306
7, 20 259
9, 30 86
15. 2 207
16, 16 252
17, 11 206. 220
18 203
22 ff. 180 ff.
28 59
18, 28 237
20, 23 139
22, 3 206
28 207
24, 2 250
3 257
5 43
25, 21 203
23 214
28, 25 230

Rom.

1 (u. 2) tot. 149 ff.
12 129
21 150
24 64
25 132
26 124. 149. 264
1, 27 122
28 157
2, 5 106
9 310
14 ff. 148 ff.
17 115
21 296
23 323
27 148
3, 12 112
23 294
4, 19 209
6, 12 ff. 50
15 138
7 tot. 152. 177
5 163
14 ff. 17. 60. 316
18 162
22 115 ff.
24 66
8, 3 162
11 ff. 164
28 319
31 ff. 292
38 312
9 tot. 177
16 69
18 177
30 152. 166
11, 21 ff. 149
12, 1 158. 177
2 89. 299
3 133
8 108
10 259
15 302. 331
19 73
20 134
13, 1 ff. 304
3 140
14 257
14, 3 144
4 139
5 302
23 327
16, 12 167
16, 17 112
18 114

I Cor.

1, 17 ff. 142
21 ff. 78. 143
26 ff. 220
2, 2 337
14 300
15 168. 284
3, 1 61
21 337
4, 9 170
13 126
6, 4 208
7 tot. 35
5 132
9 125
17 ff. 170
18 115
20 208
26 ff. 35
29 330
39 108
8, 11 173
29 173
9, 7 322
12 322
20 142
24 ff. 54
27 296
10, 19 138
31 58 ff.
11, 3 ff. 167
14 147
13, 4 126. 313 ff.
5 109
10 89
14, 21 53
34 ff. 167
40 291
15, 33 122
36 56. 328
50 163

II. Cor.

3, 1 ff. 132. 308
4, 7 123

4, 10 ff. 301
16 ff. 116. 292
5, 1 ff. 175
4 285
6 ff. 112
9 287
13 133
20 321
6, 3 128
12 119
14 320
15 132
7, 1 329
10 292
8, 2 108
12 211
9, 7 127
8 110. 318
11 u. 13 108
10, 13 119
16 119
11, 3 114
12, 2 ff. 175

Gal.

1, 21 86
2, 15 148
3, 28 166. 306
4, 3 u. 9 130
8 148
5, 4 241
15 111
19 ff. 167
6, 16 119

Eph.

1, 9 129
2, 3 148
3, 16 115
4, 16 110
5, 1 311
3 331
10 299
19 ff. 71. 296
5, 28 ff. 330
6, 11 313

Phil.

1, 9 105
1, 10 299
12 128
20 301
21 120. 287
25 128
2, 3 120. 314
8 326
13 177
28 106
3, 1 299
12 ff. 54. 325
14 130
16 119
4, 4 302
8 108. 166. 177. 202
9 109
11 ff. 291
12 312
15 111

Col.

2, 3 78
4 127
8 (u. 20) 130. 133 ff. 210
18 162
19 110
3, 5 124
8 105. 331
12 313
17 291. 302

I Thess.

3, 1 165
3 129
4, 3 332
5 125
5, 21 299

II Thess.

1, 6 117
2, 3 114
3, 14 114

I Tim.

1, 10 229
2, 4 310
14 114
4, 15 128
5, 10 117
5, 13 331
14 110
6, 6 110
8 332

II Tim.

2, 3 55. 301. 322
4 35
20 123
3, 1 136
4, 3 134

Tit.

1, 11 120
2, 8 114

Philemon

14 113

I Petri

1, 7 301
13 273
17 52. 292
23 96
2, 2 159
8 129
9 109
11 301
17 304
18 337
3, 2 292
3 333
4 115
8 212
9 333
11 112
13 219
4. 4 332
12 301
5, 2 113

II Petri

1, 3 109
4 148
5 202
16 206
2, 12 149
3, 5 132
9 310
10 ff. 241

I Joh.
1, 1 183
3 u. 6 52. 292
3, 9 96 ff. 289
4, 1 299
16 309
20 297

Hebr.
1, 2 193. 310
3 192. 214. 263
6 193
3, 13 329
4, 12 192
5, 5 203
12 ff. 61 ff.
14 220. 238
6, 5 192
7, 28 193
8, 1 207
10, 2 139
5 193
26 113. 325
11, 3 192
12 209
13 219
23 259
37 117
12, 1 324
2 312
6 306
21 214
13, 5 286
14 301
15 53

Jac.
1, 2 ff. 300
6 338
14 324
17 111. 309
20 193
21 96
25 89. 164. 193
26 279
2, 5 69
12 164
2, 16 193
3, 1 ff. 193 ff. 331
2 325
7 148
12 90
16 322
17 201. 206. 332
4, 4 323
8 ff. 193
11 193
13 193
15 193
5, 1 193
3 207
7 292
12 193
13 ff. 193

Jud.
7 211

Apoc.
3, 15 307
18 208
19 306
21 337
16, 15 317
17, 18 158
19, 13 183

B. Altes Testament

Gen.
1 184
30, 42 202
49, 17 137

Exod.
6, 12 201
15, 26 95

Lev.
13, 28 214

Num.
5, 15 248
6, 12 201

Jos.
24, 16 137

Jud.
3, 22 250

Esth.
8, 13 220

Hiob
11, 9 201
31, 16 234
42, 11 202

Psal.
1 90
31, 13 174
39, 13 301
51, 14 248
95, 5 203
151 202

Prov.
6, 8 207
6, 25 213
11, 3 258
21, 18 126
25, 1 201
20 124
22 134

Eccl.
7, 15 132
10, 20 213
12, 9 208

Jes.
1, 5 ff. 95

Jer.
22, 28 174
31, 6 208

Dan.
1, 12 136

Hos.
8, 8 174

Mich.
3, 11 115

Judith
12, 10 208
16, 9 201

Sap. Sal.
3, 18 203
6, 16 214
7, 20 148
22 ff. 224
9, 15 175
11, 17 262

12 (u. 13) tot. 150
10 97
13, 1 148
14, 21 224
16, 3 122

Sir.
3, 24 263
9, 4 245
12, 11 207
21, 28 209
34, 5 214
41, 2 211
19 111
42, 7 111

Macc.
I 8, 12 115
15, 3 231
II 2, 25 265
4, 10 214
16 232
31 231
7, 3 ff. 241
19 207
33 205
8, 7 244
35 240
15, 39 234
III 1, 3 202
2, 27 212
3, 2 110
21 250
4, 11 112. 204
4, 16 157
5, 14 208
6, 28 227
7, 5 229
IV 1, 12 262
29 126
7, 1 210
7 132
14, 9 240

Sus.
20 212

C. Patres apost.

Barn.
1, 2 97
9, 9 97

I Clem.
1, 3 158
3, 4 158
18, 12 248
21, 5 129. 211
6 256
24, 5 257
33, 3 223
36, 2 212
39, 1 202
41, 3 158
45, 7 211
48, 4 236
59, 3 206
63, 1 211

II Clem.
10, 1 202
17, 3 128. 211

Did.
1, 4 201
3, 2 206
4 126. 210
5 207
5, 1 106. 201. 248

Diogn.
1, 1 134. 214
2, 1 263
3 262
7 209
4, 5 209
6 230
5, 4 135. 209
8, 2 133. 214
3 235
12, 3 202
5 214

Pastor Hermae
Mand. IV 1, 5 125
8 115
3, 6 208
V 2, 3 209
7 213
X 3, 1 204
XII 4, 7 237
6, 2 237
Sim. VI 2, 5 203
3, 4 206
3, 5 244
5, 5 125
IX 2, 6 115
9, 6 242
16, 2 ff. 209
19, 3 213. 251
Vis. I 1, 8 115
3, 4 257
II 3, 1 207
III 9, 8 115
V 5, 5 207

Ignatius
Eph. 7, 1 112
2 231
9, 2 213
14, 1 249
17, 1 211
20, 2 202
Philad. 3, 3 212
Polyc. 3, 2 231
5, 1 122
Rom. 6, 3 212
Tral. 12, 3 201

Mar.
22, 3 209

Mart. Polyc.
3, 1 115
9, 2 237
18, 2 235
20, 1 207

Pap.
2, 3 ff. 210
2, 4 201
15 260
3 202

Pol.
1, 2 205
5, 1 209

D. Apologeten, Kirchenväter

Clem. Al.
Strom. I 84, 368 P 37
Clem. Al.
Strom. I 84, 368 P 37
II 54, 458 P 37
IV 124, 620 P 37
Just. M.
Dial. 80 73
Orig. c. Cels.
VI 630 Del. 47

3. Moderne Autoren, die zitiert oder erwähnt werden

Aall, Anathon 184. 384. 388
Arnim, Hans von 77. 83. 103. 165. 188. 231 ff. 353. 356. 365. 376. 383
Arnold, E. Vernon 392
Barth, Paul 73. 184
Bauer, Bruno 2. 83
Bickel, E. 31
Biedermann, Al. Em. 34
Blass, Friedr. 136 ff.
Böhmer, Jul. 360
Bousset, Wilh. 165
Brückner, Wilh. 100
Bruns, Ivo 77
Bultmann, Rud. 179. 392
Burkitt, F. C. 27
Busch, K. A. 195
Buttmann, Phil. 215
Caird, Edw. 14. 83. 195. 341. 355. 364. 367. 374. 381
Capelle, Wilh. 350
Clemen, Carl 88 ff. 146. 164 ff. 293. 335
Colardeau, Th. 31. 83. 389
Corssen, P. 44
Cumont, Franz 75
Curtius, Ernst 98 ff. 146. 166
Davidson, W. L. 342. 360. 389
Deissmann, Ad. 48. 104. 178. 198. 268 ff. 281
Delitzsch, Friedr. 84
Dibelius, Mart. 131
Diels, Herm. 130 ff. 253
Dieterich, Albr. 358
Dobschütz, E. v. 43
Dyroff, Ad. 391
Edwards 168
Feine, Paul 74. 136. 146. 164. 335. 366 ff.
Fouillée, Alfr. 14
Gatacker 198
Geffcken, Joh. 92. 193. 225. 250
Goodspeed, E. J. 200. 281
Harnack, Ad. 43. 84. 90. 296
Harris 296
Hartmann, K. 73. 366. 383
Hatch, Edw. 84, 281. 383
Hausrath, Ad. 179 ff. 385 ff.
Havet, Ern. 2. 83. 337
Heinrici, Georg 79. 86. 98 ff. 121. 136 ff. 146. 161 ff. 184. 198. 283. 298. 335. 345. 360. 381 ff.
Hilty, Carl 340. 348. 373. 389
Hirzel, Rud. 31. 33. 383
Höffding, Harald 340. 356. 390. 392
Jodl, Friedr. 358. 384
Jülicher, Ad. 93. 336
Kaerst, Jul. 376. 384
Kautzsch, Emil 248
Kennedy, H. A. A. 104. 222. 268 ff. 281
Kirn, Otto 186
Klein, G. 90
Krebs, Engelb. 185
Kühl, Ernst 130
Kuiper, K. 44 ff. 85. 335
Lecky, W. H. 7. 47. 73. 341. 362. 372. 381 ff.
Leipoldt, Hans 74. 89. 136. 146. 383
Lewis, W. O. 195
Lietzmann, Hans 18. 130. 146. 163 ff. 180. 198. 283. 335 ff.
Lightfoot, J. B. 201
Mayser, Erw. 281
Meiser, Kurt 44
Melcher, Paul 77. 103. 127. 136. 158. 198 ff.

Meyer, Ed. 392
Misch, Georg 349. 365. 378. 383
Moerth, Franz 30 ff.
Naegeli, Theod. 73. 101 ff. 136 ff. 145. 268 ff. 281
Noesgen, C. F. 85. 99. 142. 162
Norden, Ed. 7. 45. 73 ff. 89 ff. 146. 185. 341. 357. 383
Ogerau, F. 29. 341. 347. 367. 389
Pfister, Friedr. 131
Pfleiderer, Otto 345. 362. 376
Pohlenz, Max 162. 347. 359. 361
Praechter, Carl 32. 35. 173. 190. 380
Radermacher, L. 103. 392
Reitzenstein, R. 85. 99. 363
Renner, Rob. 63
Réville, J. 388
Rohde, Erw. 341. 360
Salzmann, Ernst 210
Schenkl, Heinr. 1. 40
Schleiermacher, Friedr. 265
Schmekel, A. 391
Schmid, Wilh. 201 ff. 281
Schmidt, H. 84
Schmidt, Leop. 109. 134. 156. 181. 249 ff.
Schrempf, Chr. 392
Schwartz, Ed. 146. 164. 180 ff.
Seek, Otto 7
Smith, W. B. 96. 184
Sonny, Ad. 93
Spieß, Edm. 94. 282 ff. 336 ff.
Staerk, Willy 342
Strauß, D. Fr. 2
Thayer (Grimm) 268 ff.
Thumb, A. 136
Van den Bergh v. Eysinga 52 ff. 72 ff. 85. 178. 182
Villoison 261
Viteau, J. 136 ff. 199
Vorländer, Karl 30. 340
Wackernagel, Jac. 272
Weber, L. 14. 389
Weiß, Bernh. 130
Weiß, Joh. 136. 146. 164. 342 ff. 367. 385
Wellhausen, J. 96
Wendland, Paul 5. 18. 31 ff. 73. 85 ff. 146. 180 ff. 342. 347. 362. 368. 385 ff.
Wernle, Paul 146. 152. 183
Westermarck, Ed. 380
Wetstein, J. 198. 282 ff. 298. 335 ff.
Wilamowitz-M., Ulr. v. 73. 180
Windelband, W. 177
Windisch, Hans 184 ff.
Wrede, Will. 183. 379. 381. 388
Wünsch, Rich. 126
Zahn, Th. 4 ff. 71 ff. 77. 85 ff. 207. 335 ff.
Zeller, Ed. 6. 30. 165
Zielinski, Thadd. 85

II. Griechisches (und lateinisches) Wortverzeichnis[1]

ἀγαθός 258
ἀγαπάω 134. 219
ἀγάπη 259
ἀγγεῖον 123
ἀγεννής 65. 219
ἁγνεία 135. 201
ἄδηλος 244
ἀδιάπτωτος 226
ἀδιαφορία 226. 285
ἀδιάφορος 37

[1] Die auf S. 201—214, 218—265 und 268—271 in alphabetischer Reihenfolge aufgeführten Wörter sind hier nur aufgenommen, soweit sie auch an anderen Stellen des Buches erwähnt werden.

αἰδῆμον, τὸ 114. 156
αἰδώς 360
αἴσθησις 105. 371
αἰσχρολογία 105
αἴτιον, τὸ 189. 234
αἰών 35. 201
ἀκαθαρσία 106
ἀκούσιος, ἄκων 112 ff.
ἀλλότριον, τὸ 25. 36
ἀλυπία 18. 106
ἄλυπος 106
ἁμαρτάνω 256
ἁμαρτία 369
ἀματαιότης 229
ἀμετανόητος 106
ἀμεταπτωσία 114
ἀναίδεια 13
ἀναίσχυντος 228
ἀνακλητικόν, τὸ 37
ἀναπαύομαι 115
ἀναστρέφομαι, -οφή 52. 201
ἀνάτασις 107
ἀνεικαιότης 114
ἀνεκτικός 263
ἀνελεγξία 229
ἀνεύθυνος 107
ἀνθρωπικός 22
ἀνυπότακτος 135
ἀπάθεια 69. 106. 231. 236. 247
ἀπαθής 223
ἀπαίδευτος 135. 202
ἀπειλή 107
ἄπειρος 41
ἀπέραντος 256
ἀπερισπάστως 108
ἀπιστία 253
ἁπλότης 108
ἀπογαλακτίζομαι 62
ἀπόδειξις 188
ἀποδημέω 112
ἀποθησαυρίζω 135
ἄποιος (ὕλη) 189
ἀποκαρτερέω 240
ἀπόληξις 239
ἀπόλλυμαι 173
ἀπολύτρωσις 70
ἀπονεκρόομαι 209
ἀπονέκρωσις 50. 209. 290
ἀπόνοια 43
ἀποπροηγμένον, τὸ 232
ἀπόῤῥοια 234
ἀπόσπασμα 190
ἀποτυφλόω 213
ἀποφάσκων, ὁ 235
ἀπρόσκοπος 129
ἀρετή 22. 28. 108. 242
ἀρχή 189. 234. 239
ἄσκησις 14. 225. 251. 256
ἀστεῖος 259
ἀσύμφωνος 230
ἀσχημονέω 109. 127. 135
ἀταραξία 247
αὐτάρκης, -εια 109. 356
ἁφή 110
ἀφοβία, ἄφοβος 18. 42. 106
ἀφορμή 110. 177

βαπτίζομαι 42
βασιλεία τῶν οὐρανῶν 176
βασιλικός (übertr.) 242
βούλησις 219

γαλήνη 240. 278. 292
γλῶσσα 52 ff.
γνώμη 52
γνῶσις 109
γυμνασία 135
γυναικάριον 135. 167

δαιμονίζομαι 251. 269
δαιμόνιον 350
δαίμων 246. 276. 373
δάκνω (übertr.) 111. 324
δειλός 65. 236
διαγίγνομαι 107
διάθεσις 238
διακόσμησις 191
διάνοια 18. 158. 238
διδασκαλία 210
διδασκαλικός 242
διοίκησις 121
διοικητής 40
δόγμα 14. 18. 50. 135. 188. 279. 358. 378

δογματίζω 134
δογμάτων, ἀπὸ 52
δόσις (καὶ λῆψις) 111
δουλαγωγέω 134
δοῦλος 65
δύναμις (prägnant) 127. 314
δυσάρεστος 236
δύσφημος 362

ἐγκαλέω 23
ἐγκράτεια 109
ἔθος 43. 44. 73. 378
εἱμαρμένη 74
ἐκδημέω 112
ἐκκλίνω 112
ἔκκλισις 205. 206
ἐκλεκτός 204. 288
ἐκλογή 172
ἑκών, ἑκούσιος 112 ff.
ἔλεος 69
ἐλεύθερος 164
ἔμπειρος 41
ἐμπερπερεύομαι 126
ἔμφυτος 97
ἐνδημέω 112
ἔννοια 97. 119. 221
ἔνστημα 243
ἐντρεπτικόν, τὸ 114. 156
ἐντρέπω 113
ἐξαγόρασις 70
ἐξαίρετος 17. 288
ἐξαναπαύομαι 115
ἐξαπατάω 114
ἕξις 26. 238. 241
ἔξω und ἔσω (ἄνθρωπος), ὁ 115 ff. 174
ἑορτή 255
ἐπαγγελία 154
ἔπαινος 109
ἐπακολούθημα 190
ἐπαναπαύομαι 115
ἐπανόρθωσις 135
ἐπαοιδή 362. 369
ἐπιγέννημα 190
ἐπιδεικτικός 242
ἐπιθυμία 18. 125. 162. 247
ἐπιμέλεια 365
ἐπιπλήσσω u. Deriv. 21 ff. 135. 242
ἐπίσκοπος, -ή 205
ἐπισπάομαι 115
ἐπιστήμη 279
ἐπισωρεύω 134
ἐπιτηδευω, -ευμα 205
ἐπιχειρέω τινί 107
ἐρημία 376
ἔσωθεν 41
εὐδαιμονία 292. 348
εὐδία 238. 240. 292
ἀνεξαπάτητος 114
εὐλαβής 248
εὐνοῦχος 98
εὔροια 240. 247. 278
εὐσέβεια 160
εὐστάθεια 227
εὐσχήμων 109
εὔφημος 166
εὐχή 65
ἐφ' ἡμῖν, τὰ 36. 116. 224. 380

ζημία 120

ἡγεμονικόν, τὸ 13. 40. 158. 163. 262. 283
ἥμερος 263

θαῤῥέω 115
θέατρον 170
θεοῖς ἐχθρός 249
θεώρημα 251
θλῖψις (καὶ στενοχωρία) 117
θριαμβεύω 134

ἴδιον, τὸ 36
ἰδιώτης 66
ἱερεύς 274

κάθαρμα 126
καθήκει, -ῆκον 154. 157 ff. 257. 361
καθηκόντως 158
κακία 28 ff. 242
κακολογέω 23
καλέω 208
καλοκἀγαθός 39
κανών 119
καρδία 53

καρτερέω 240
καταλαμβάνω 157. 223
κατάλληλος 26
κατόρθωμα 154. 242
κενόδοξος 120
κενοφωνία 135
κέρδος 120
κηδεμών 51
κλῆσις 37 ff.
κλίνω, κλίμα 258
κοινωνέω, -ία (*θεῷ*) 51 ff. 108
κοινωνικός 248
κυβεύω, -εία 135
Κυνικός 21 ff. 40. 71. 321. 382. 387
κύριος 39 ff. 51. 112

λῆψις s. *δόσις*
λογικός 13. 159 ff. 177. 196
λογισμός 28. 158
λόγος 27 ff. 43. 67 ff. 97. 135 ff. 154 ff. 163. 168. 183 ff. 234. 246. 303
λόγος ὀρθός 154. 188
λόγος σπερματικός 96. 191
λοιδορέω 23. 111
λύπη 20

μανία 43 ff.
μέθη 254
μελέτη 14. 225. 251
μέλος (u. *μέρος*) 57
μέμφομαι 23
μετανοέω, -νοια 107
μέχρι λόγου 53
μὴ γένοιτο 48. 137 ff.
μολυσμός 329

νεκρόομαι 209. 278
νεκρός (übertr.) 50. 278
νήπιος 63
νόημα 120
νόμος 149 ff. 231
νόσημα 128. 235
νουθετέω 113
νοῦς 51. 67. 156 ff. 234

οἴησις 191. 263
οἰκοδεσπότης 40
οἰκονομία 121
οἰκτίρμων 89
οἴνωσις 252. 254
οἴχομαι (übertr.) 173
ὁμιλία 122
ὁμολογία 230
ὁμολογουμένως 135. 209. 230
ὄνομα 49
ὀργίζομαι 129
ὀρέγομαι 112
ὄρεξις 18. 122. 205. 241. 247. 261
ὁρμή 18. 110. 129. 244. 261
ὀστράκινος 123

πάθημα 124
πάθος 41 ff. 69. 124. 135. 171. 252. 359. 371
παιδίον 63
παραβαπτιστής 273
παράδειγμα 120
παρακαταθήκη 53
παράκλησις 276
παρακολουθέω, -ησις 135. 156. 265
παρασκευή 244
παράταξις 35. 44
πάσχον, τὸ 189
πεπαιδευμένος 23. 39. 258
πεπρωμένη 74
περικάθαρμα 126
περισκέπτομαι 258
περίστασις 301
περπερεύομαι 126
πιθανολογία 127
πιθανότης 27
πίστις 108. 313
πνεῦμα u. Deriv. 67 ff. 160 ff.
πρᾶξις 251
προαιρέομαι 127
προαίρεσις, -τικός 67. 117. 128. 163. 234. 263
προηγμένον, τὸ 171. 232. 364
προηγούμενον, τὸ 58. 161. 262
προηγουμένως 190
πρόθεσις 129. 244
προθυμία 23
προκοπή 128

προκόπτων, ὁ 17 ff. 26. 53. 95. 258. 372
προλέγω 107
πρόληψις 14. 28. 97. 119. 221. 247. 345
πρόνοια 74. 191. 350
προσαναπαύομαι 115
προσδοξάζω 204. 299
προσκόπτω 128
πρόσταγμα 231
πρόσωπον 39. 327
προτίθεμαι 129
προτρεπτικός 242. 276
προφητεία 252. 270 ff.
πῦρ αἰθερῶδες 96
πυρόομαι 241
πώγων 261

ῥῆμα 192

σαίνομαι 129
σαπρός (übertr.) 135
σάρξ (*σαρκίδιον*) 50. 67 ff. 160 ff. 188 ff.
σημεῖον 362
σκεῦος 123. 174
σκληροκαρδία 233
σκοπός 130
σκοτόομαι 135
σοφός 128
σπέρμα, σπορά 96 ff.
σπουδάζω 317
στενοχωρέω, -ία 117 ff.
στέργω 134
στοιχεῖα τοῦ κόσμου 130
συγγνωμονικός 374
συγκατατίθεμαι, -εσις 18. 55. 114. 242. 261
συμπεριφορά 320
σύμφωνος 132
συναίσθησις 156
συναναστροφή 51 ff.
σύνδεσμος 110
συνείδησις, -ός 156 ff.
συνεργητικός 374
συνίστημι 132
σύστημα 28
σχέσις 23. 39. 244. 338. 378
σώζω (übertr.) 173
σῶμα, σωμάτιον 50. 67. 163
σωρεύω 134
σώφρων (u. Deriv.) 135

ταπεινοφρονέω (u. Deriv.) 65. 356
τεκνοτροφέω 136
τέλειος 89
τέλος 38. 130. 136. 189
τόπος (übertr.) 86. 261. 265
τροχὸς τῆς γενέσεως 193
τῦφος 253
τύχη 237

ὑγιής, ὑγιαίνων (übertr.) 136
ὑδροποτέω 136
ὕλη 11. 21. 161. 189. 365
ὑποτύπωσις 136. 261. 271

φαντασία 28. 156. 159. 261
φάντασμα 242
φθονέω 248
φιλάδελφος 263
φιλάλληλος 248
φιλάνθρωπος 264
φίλαυτος, -ία 136. 191 ff.
φιλέω 259
φιλόσοφος, -ία 39. 131. 133. 258
φιλόστοργος 134. 259. 263
φρήν 52
φρόνημα 162
φρόνησις 135. 168
φυσικός, -ῶς 147 ff.
φυσιόομαι 127
φύσις (*φύσει, κατὰ φύσιν*) 27. 96. 132. 146 ff. 223. 257

χαλεπαίνω 129
χαλεπός 136
χαρακτήρ 242
χειλῶν, ἀπὸ τῶν 52 ff.
χρῆσις 221. 365. 366

ψέγω 23
ψηλαφέω (*θεόν*) 181
ψυχή 67. 163

commendatio 133
conatus 244
consensus gentium 149. 347
familiaritas 260
offensio 129
officium 157
providentia specialis 6. 51

III. Sach[1]- und Personen[2]-Verzeichnis

Aberglaube 126. 361 ff.
Abgötterei 64
Ägyptische Religion 85. 185 ff.
Aeon 201
Affekt 14. 20. 124 ff. 278. 371 ff.
s. a. Apathie
Akademische Skepsis 63. 76. 98. 243. 258. 260. 274. 290. 346
Allgegenwart und Allwissenheit (Gottes) 294 ff. 322
Altruismus (und Egoismus) 134. 192. 297 ff. 356 ff.
s. a. Menschenliebe
Ambrosius 1. 385
Ananke 350
Anaxagoras 1. 150
Antipatros Stoicus 102. 108. 167
Antoninus (Mark Aurel) 33. 38. 47. 148. 155 ff. 174. 190 ff. 318. 341. 373. 383. 388
Apathie 255. 292. 350. 356
s. a. Affekt
Apollon 22
Apostolat 71. 321
Aratos 181
Arbeit 70. 365. 378
Aristoteles 383
Arrianos 103. 340. 386
Asianische Sophistik 87
Asketismus 87. 160. 235. 330. 337. 350. 357. 364. 366. 374
Astralmächte s. Gestirngeister
Ataraxie 319
Augustinus 385
Autarkie 110. 319. 355 ff. 369. 377
Babylonien 84
Bekehrung 13 ff. 307. 311. 324 ff. 330. 371 ff.
s. a. Reue, Sünde, Wiedergeburt
Beruf 38 ff. 208. 265. 378
s. a. Martyrium
Bescheidenheit s. Demut, Selbstbeurteilung
Bettel 10
Bildung 306
s. a. Sittliche Bildung
Buddhismus 85 ff. 354. 381
Bürgerpflichten 378 ff.
Buße 328
s. a. Sündenbewußtsein
Byzantinische Kirche 1
Celsus 46. 63. 65
Chochmah 184
Chrysippos 77. 171. 229. 231: 242. 297. 344 ff. 350
Cicero 1. 174
Clemens Alex. 93. 359. 385
Daimon 59. 116. 295. 362
Dankbarkeit (gegen Gott) 278. 344
s. a. Freude
Demut (und Hochmut) 15 ff. 65. 279 314. 355 ff. 373
s. a. Selbstbeurteilung

[1] Auf eine systematische Ordnung der wichtigeren, vielgebrauchten Begriffe habe ich hier verzichtet und verweise zur Ergänzung auf das ausführliche Register in meinem Epiktet II.

[2] Antike Schriftsteller, sofern sie nur zum Beleg eines Sprachgebrauchs erwähnt werden, sind hier nicht aufgenommen. Moderne Autoren s. im Stellen- und Autoren-Verzeichnis 3.

Determinismus 177. 373
Diogenes, der Kyniker 17. 34. 71. 246. 250. 308
Dion Prus. 103
Dogmatismus 227. 346
Doketismus 261
Domitianus 304
Dualismus 92. 97. 160 ff. 177. 274 ff. 308. 350

Egoismus s. Altruismus
Ehe 35. 70. 98. 322. 332. 367. 377
s. a. Frau, Geschlechtsliebe
Eid s. Schwören
Ekstase 175
Elternliebe, Verwandtenliebe 134. 263. 323. 326 ff. 378
Empfehlung 308
Engel 131. 187. 193
Enthaltsamkeit 235. 332
Entsagung s. Asketismus
Entschiedenheit, Sittliche 307. 353
Entsühnung 126
s. a. Erlösung
Epikur, Epikureismus 63. 67. 76. 91 ff. 98. 114. 134. 160. 165. 224. 236. 246. 257. 274. 318
Epirus 317
Erbsünde 26
Ergebung, Seelenfriede 278. 285. 344
Erkenntnistheorie 261
Erlaubte, Das 327
Erlösung 70 ff. 277 ff.
Erneuerung s. Wiedergeburt
Eudämonismus 60 ff. 297

Familie s. Elternliebe
Fleisch (und Geist) 160 ff. 352
Frau 167. 332 ff.
s. a Ehe
Freiheit, Innere 103. 164. 171. 224. 227. 306 ff. 319. 363. 384
s. a. Willensfreiheit
Freude 278. 296. 302. 347. 367
Freundschaft 165. 313. 368
Frömmigkeit s. Religiosität
Furchtlosigkeit s. Selbstgewißheit

Galiläer 42 ff. 47. 73
Gebet 34. 65 ff. 193. 360. 368 ff.
Geduld 279
Geist s. Fleisch (und Geist)
Genügsamkeit 332
s. a. Autarkie
Gerechtigkeit (göttl. und menschl.) 151 ff. 276. 311. 374. 388
Geschlechtsliebe 173. 366
s. a. Ehe
Gesetz, Gesetzeserfüllung 131. 151 ff. 164. 192. 324
Gestirngeister 130 ff.
Gesundheit (und Krankheit) 171. 365
Gewissen, Sittliches Gefühl 156. 209. 223. 372
Glaube 279. 299. 313. 327 ff.
Gnade 110. 325. 343 ff.
Gnosis 201. 207
Gott[1] 177. 181. 276 ff. 311. 342 ff. 353 ff.
Gottesdienst 159. 192. 361 ff. 386
s. a. Religiosität
Gotteserkenntnis 149 ff. 360
Gottesfurcht, Gottvertrauen 338. 360
Gotteskindschaft, Gottgemeinschaft 7. 50 ff. 70. 289. 360. 377
Gottesliebe 297 ff. 360
Gottverwandtschaft 59. 97. 188. 234. 244
Gut, Höchstes s. Telos

Häresie 120
Hegemonikon 50. 116. 162. 303

[1] Es sind hier nur die hauptsächlichsten Stellen angeführt, an welchen von dem Begriff und Wesen Gottes im allgemeinen die Rede ist. S. im übrigen die einzelnen Eigenschaften Gottes, ferner die Titel „Theismus“, „Religiosität“ u. dgl.

Heiligkeit (Gottes) 276
Heiligung 105. 291. 312. 318. 353. 373 ff.
s. a. Reinheit, Vollkommenheit
Heilsordnung 121
Hellenismus 62. 81. 87 ff. 98ff. 179. 186
Herakleitos 99. 184 ff.
Herakles 34. 71
Hermetische Literatur 88. 99. 185 ff.
Herodes Atticus 383
Heroismus 369. 388
Hierokles Stoicus 35. 103. 253. 363
Humanität s. Menschenliebe
Humanismus 2

Idealismus 76. 289. 349. 389
Intellektualismus 15 ff. 63. 279. 290. 299
Intoleranz 76. 346. 352
Judas Galilaeus 73
Julianus Imp. 1. 42

Kierkegaard 385
Kind 63. 336
Kleanthes Stoicus 159. 167. 255. 342. 378
Kosmopolitismus 376
Krates. der Kyniker 246
Kriterion, Oberstes 169
Kultur s. Lebensgüter
Kultus s. Gottesdienst, Religiosität
Kyniker, Kynismus 20. 33 ff. 45 ff. 70. 87. 93 ff. 145. 159. 232. 242. 322. 340. 352. 364 ff. 368. 387
Kyrie Eleïson 39 ff.

Lachen 32
Lactantius 385
Lasterkataloge 167 ff. 248
Leben (und Tod) 176. 278
s. a. Sterbensbereitschaft, Unsterblichkeit
Lebensgüter 219. 302. 357. 364 ff.
s. a. Askese, Pessimismus, Telos
Legalität 154
Leib 57 ff. 175. 330. 366
Leiden s. Übel
Leidenschaft s. Affekt, Apathie
Liebe (Gottes) 309. 368. 375. 382
Loben (und Tadeln) 23 ff.
Logismus 354
Logos 51. 63. 96 ff. 183 ff. 319. 347. 377 ff.
Lohn, Lohnsucht 277. 346
Lust (und Schmerz) 67. 160
Luther, Martin 16

Mantik 34. 251. 361 ff.
s. a. Gottesdienst
Martinus von Braccara 31
Martyrium 47. 71. 193. 368. 374
Materialismus 68. 191
Menschenliebe 49. 70. 166. 192. 263. 279 ff. 297. 374. 380 ff.
s. a. Wohltätigkeit
Mitleid (u. Mitfreude) 69. 303. 331. 356
Mohammedanismus 354
Monismus 96. 163. 189 ff. 342. 350
Monotheismus 83
Musonius Rufus 35. 77. 83. 94. 102 ff. 167. 179. 238. 277. 383
Mysterienwesen 99. 321
Mystik 275 ff. 291. 387
s. a. Orphismus

Nachsicht 276. 313. 325. 331
s. a. Sanftmut
Natürliche Religion und Sittlichkeit 149 ff. 166
s. a. Sittlichkeit
Natürlichkeit 330. 356 ff.
Natur, Naturgemäßheit 27. 146 ff. 153. 171. 357. 365
Naturalismus 148
Nazaräer 43
Neid 314
Nihilismus 389
Nikopolis in Epirus 79. 82
Nilus Monachus 2

Obrigkeit 304
Offenbarung 77. 143. 169. 290. 344. 354
s. a. Supranaturalismus